مقالات
في المناهج والنظريات

ترجمة وتحرير

د. فهد الحمودي






صفحة فارغة

مقالات
في المناهج والنظريات

الفهرسة أثناء النشر - إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر
مقالات في المناهج والنظريات/ ترجمة وتحرير فهد الحمودي.
٢٥٦ ص.
ببليوغرافية: ص ٢٣٩ - ٢٥٦.
ISBN 978-614-431-058-8
١. الأسانيد. ٢. الأحاديث النبوية. أ. الحمودي، فهد (مترجم ومحرر).
297

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٤

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ المكتب الرئيسي: رأس بيروت ـ المنارة ـ شارع نجيب العرداتي
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ محمول: ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com
القاهرة ـ مكتبة: وسط البلد ـ ٢٢ شارع عبدالخالق ثروت
هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥ محمول: ٠٠٢٠١١٥٠٢٩٦٤٩٢
E-mail: info@arab-network.org
الدار البيضاء ـ مكتبة: ٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع مولاي إدريس الأول
هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧ محمول: ٠٠٢١٢٦٦٤٣٢٣٠٤٠
E-mail: info-ma@arab-network.org
الرياض ـ مكتبة: حي الفلاح ـ شارع الأمير سعود بن محمد بن مقرن
جنوب جامعة الإمام، مقابل بوابة رقم ٣
هاتف: ٠٠٩٦٦٥٥٢١٦١١٦٦
E-mail: info-ksa@arabiyanetwork.com

المحتويــات

مقدمــة

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، وبعد:

فهذه مجموعة مقالات سبق أن نشرت أحدها بعنوان: «مقال ثبوت الأحاديث والإشكالية المتوهمة: دراسة نقدية». أما المقالات التي تلي ذلك فالمقال الثاني بعنوان: «السيرة ومسألة الحديث» كتبه المستشرق أدريان ليتز، والمقال الثالث بعنوان: «الملك ابن أبي والقصاص» كتبه مايكل ليكر، والمقال الرابع بعنوان: «نماذج متناقضة لدراسة الأصول الإسلامية: الآيات ٨٩ ـ ٩١ من سورة الحجر وقيمة الإسناد» كتبه هربرت بيرغ، والمقال الخامس بعنوان: «مخطوطة فريدة من القيروان في المكتبة البريطانية: كتاب السماع لابن القاسم العتقي وقضايا منهجية» كتبه موراني، والمقال السادس والأخير في هذه المجموعة هو «الأسس لسيرة جديدة لمحمد [ﷺ]: دراسة نقدية لمرويات عروة بن الزبير»، كتبه غريغور شولر.

وقد ترجمت هذه المقالات ضمن مشروع بحث علمي دعمته عمادة البحث العلمي بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في الرياض، فأشكر الجامعة على دعمها ومتابعتها وتحكيمها لذلك البحث. كما أشكر الأستاذة أمل الربيعان والأستاذة حنان الحميدان والأستاذة لميس باسودان المحاضرات بكلية اللغات والترجمة في جامعة الإمام، وكذلك الأستاذة هدى القحطاني المترجمة في معهد الدراسات الغربية؛ حيث كنّ باحثات مساعدات بذلن جهداً مشكوراً في المراجعة والترجمة. والهدف من تحرير هذه المقالات في المناهج والنظريات المرتبطة بمجال الدراسات الإسلامية هو اطلاع الباحثين والمتخصصين بالدراسات الإسلامية على بعض المناهج

المتبعة في الغرب حول الدراسات الإسلامية وأهم النظريات التي توصلوا إليها في مجال الدراسات الإسلامية وكيفية دراستهم لها.

إن هذه المقالات ستكون لبنة في بناء معرفي وجسراً لتبادل علمي بين العلماء والمتخصصين في الدراسات الإسلامية من العالم الإسلامي والغربي. ولذا لم تكن هنالك دراسة نقدية للمقالات مع الترجمة رجاء أن يقوم بهذا الدور الباحثون في هذا الاختصاص في العالم الإسلامي، وينقل في ما بعد خلاصة ما توصلوا إليه فيجدد العلم بما وصلت إليه المناهج البحثية والنظريات العلمية الحديثة، وتوزن تلك المناهج والنظريات بالضوابط التي سلكها علماء الشريعة. وهذا التواصل سيكون له ثمار يانعة وستؤتى أُكُلُها بعد حين.

مقال «ثبوت الأحاديث والإشكالية المتوهمة»

للأستاذ الدكتور وائل حلاق: دراسة نقدية

د. فهد الحمودي


صفحة فارغة

السيرة الذاتية لمؤلف المقالة
فهد الحمودي

حصل فهد الحمودي على درجة البكالوريوس في السُنّة وعلومها من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، ثم درجة الماجستير من قسم السُنّة وعلومها من الجامعة نفسها، وكانت الرسالة بعنوان: **حماية البيئة والموارد الطبيعية في السنّة النبوية (٢٠٠١)، ثم نال درجة الدكتوراه من معهد الدراسات الإسلامية بجامعة ماكجيل، مونتريال، كندا. وكانت الرسالة بعنوان نظرية المدار**، وهي دراسة نقدية للنظريات الغربية في الفترة (١٩٥٠ ـ ٢٠٠٥م) حول التشريع الإسلامي.

نشر الحمودي عدداً من الكتب والمقالات، من أهمها: **حماية البيئة والموارد الطبيعية في السُنّة النبوية**، دار إشبيليا، الرياض، ١٤٢٢هـ. **ونقد نظرية المدار: إعادة هيكلة النظريات الغربية المتعلقة بالقانون الإسلامي.** دار فيرليج للنشر، ألمانيا، ٢٠٠٨م. وكتاب **التنوع الثقافي والديني في أمريكا: من وجهة نظر سعودية**، ضمن منشورات معهد الحوار بجامعة تمبل، ٢٠١١، **ونسخة وكيع بن الجراح: تحقيق ودراسة.**

ومن الأبحاث التي نشرها: بحث بعنوان مشورة «النساء في السنة النبوية»، نشر في مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، للدراسات الشرعية. وبحث بعنوان «رابطة العالم الإسلامي»، نشر في **الموسوعة الإسلامية**، بإشراف د. جون كامبو، جامعة كاليفورنيا، سانتا باربرا. وبحث بعنوان «دراسة نقدية لترجمة ديكنسون للمصطلحات الحديثية الواردة في مقدمة ابن الصلاح»، نشر في مجلة **الإسلام في العصر الحديث** بالجامعة الملية بالهند، باللغة الإنكليزية. وبحث بعنوان «**الشريعة الإسلامية**

والدولة الحديثة: تعايش أم تعارض؟»، نشر في الجامعة الأميركية في بيروت، باللغة الإنكليزية، ضمن أعمال المؤتمر الثاني للعلاقات الأمريكية الشرق أوسطية (٢٠٠٨). وبحث بعنوان «ثبوت الأحاديث النبوية: الإشكالية المتوهمة المستشرقين»، نشر في جامعة القاهرة مجلة دار العلوم (٢٠١٠). وبحث بعنوان: «العلاقة بين الإسلام والمسيحية من خلال مبادرات خادم الحرمين الشريفين في حوار الحضارات: التحديات والإمكانات الحالية»، نشر في مجلة **الدراسات الدينية** بجامعة تمبل بفيلادلفيا في أمريكا (٢٠١٠).

نال الحمودي جائزة الطالب الأمثل بكلية أصول الدين في الرياض (١٤١٦هـ)، الموافق (١٩٩٦م). منحة أستاذ زائر (فولبرايت) عام ٢٠٠٨ للبحث والتدريس في عدد من الجامعات الأمريكية في إلينوي، وكولورادو، وفيلادلفيا وواشنطن دي سي. شارك الدكتور الحمودي في ندوات عالمية وعمل محاضراً بجامعة ماكجيل في كندا، وأستاذاً زائراً بجامعة ملبورن في أستراليا وجامعة تمبل وجامعة لويولا في أمريكا.

مقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، صلَّى الله وسلَّم وبارك عليه وعلى آله وصحبه ومن تبعه واهتدى بهديه واتبع سُنّته إلى يوم الدين، أما بعد:

وقف الأستاذ وائل حلاق موقفاً مخالفاً لما استقرت عليه آراء المستشرقين حول تاريخ وأصول التشريع الإسلامي وثبوت الحديث النبوي، فكرَّس كتاباته للرد على دعاوى كبار المستشرقين. وقد تركزت دراسات الأستاذ وائل حلاق حول أصول الفقه، فكان رائداً لدارسي الأصول في الغرب، وانطلق الأستاذ وائل من علم أصول الفقه إلى غيره من العلوم الإسلامية، فكان له مقالة حول ثبوت الحديث من منطلق أصولي، نهج فيها منهجاً مغايراً لما انتهجه المستشرقون في معالجة هذه القضية. إذ وجدتُ في منهجه من الجِدَّة ما يدعو إلى تأمّله ودراسته في هذا البحث. وقد قسّمتُ البحث إلى مقدمة وثلاثة أقسام: **الأول**؛ أوردتُ فيه سيرة موجزة للأستاذ وائل حلاق[1]، وفي **الثاني**؛ أوردتُ ترجمة مقالته حول ثبوت الحديث والإشكالية المتوهمة. وفي **الثالث**؛ قدّمتُ دراسة نقدية لهذه المقالة تضمنت ست ملحوظات؛ ثلاث منها مجملة تتعلق بالمنهج والتكوين الثقافي، والملاحظات الأخرى تفصيلية تتعلق بقضايا اصطلاحية. ثم ذكرت أبرز النتائج في خاتمة البحث حول تغيُّر مناهج المستشرقين، وأهمية التوجُّه نحو المسلك التوافقي التواؤمي في الدراسات المتعلقة بالسُنّة.

---

(١) أشكر الأستاذ وائل حلاق على تزويدي بمؤلفاته كافة من كتب ومقالات، وإجابته عمَّا لدي من أسئلة واستفسارات.

وبقراءة متأنية لمقالة الأستاذ حلاق نجده قد قسَّمها إلى أربع فقرات، لخص في **الأولى** مواقف المستشرقين، مقسّماً إياهم إلى ثلاث فئات: **الفئة الأولى**؛ حكمت على الأحاديث النبوية بالوضع وهم أوائل المستشرقين الذين ظهرت كتاباتهم مطلع القرن العشرين إلى منتصفه، **والفئة الثانية**؛ وهم علماء مسلمون وبعض العلماء الغربيين المعاصرين الذين فنَّدوا جميع النتائج التي توصل إليها أولئك المستشرقين. وأما **الفئة الثالثة** فوقفت موقفاً وسطاً بين الفئتين. وفي توصيف حلاق للفئة الثانية بأنهم حكموا على أغلبية الأحاديث بأنها صحيحة، فإجمال فيه إيهام، فإن موقف علماء الحديث أنفسهم مخالف لذلك، فعند مقارنة مجموع محفوظات أئمة الحديث بمجموع ما دوَّنوه نجد بوناً شاسعاً بينهما، فالبخاري على سبيل المثال يحفظ قرابة مئتي ألف حديث وانتقى الصحيح منها في ما يقارب السبعة آلاف حديث. وأما إن كان قصد الأستاذ حلاق أن الأحاديث المدوَّنة أغلبها صحيح عند الفئة الثانية من العلماء فعبارته حينئذٍ مقبولة.

عمد حلاق في **الفقرة الثانية** من مقالته إلى تقسيم الحديث إلى قسمين رئيسين هما: المتواتر والآحاد، ثم عرَّف هذين النوعين عند علماء أصول الفقه وعلماء الحديث. وكان تعريفه لحديث الآحاد من خلال تعريف المتواتر وهو تعريف الشيء بضده. إلا أن النظرية التي لم يُسبق إليها حلاق في هذه الفترة فهي نظرية الاحتمالية التي ينص فيها على أنه «لو افترضنا أن احتمالية صحة الحديث تتجاوز (٠,٥) بفارق بسيط فقط، فإنه لا يمكننا أن نعدَّ هذا الحديث صحيحاً وموثوقاً كمرجع تاريخي». وبناء على هذه النظرية ذهب حلاق إلى أن جميع أحاديث الآحاد لا تبلغ حد الجزم الأكيد بحال. ثم نسب إلى علماء المسلمين أنهم يقيِّمون ثبوت أحاديث الآحاد بحسب نظرية الاحتمالية، وهذا ما لم يقل به أحد من أئمة الحديث. وعليه فالنتيجة التي انتهى إليها هي عدم إمكانية الوثوق بأحاديث الآحاد واندثار الأحاديث المتواترة معنوياً نتيجة باطلة، لبطلان مقدمتها.

في **الفقرة الثالثة** بسط حلاق القول في المتواتر اللفظي إلا أنه خلط بين مفهومه عند علماء الأصول ومفهومه عند المتقدمين من المحدثين مع المتأخرين. لينتهي إلى أن القيمة المعرفية للحديث الصحيح كانت مثارَ الجدل بين المحدثين بعد القرن الخامس الهجري. وأشار إلى أن صحة

الحديث بالنسبة إلى ابن الصلاح لا تعتمد على كيفية نقل الحديث بل تُستنتج من الإجماع على مرجعية ما اتفق عليه البخاري ومسلم، ثم قال: «إن تجاهل سلسلة السند وأهلية الراوي كمعيارين لقياس صحة الحديث وتبني طريقة غريبة عوضاً عن ذلك له نتائج خطيرة»، وأشار إلى أن بعض العلماء استندوا إلى مفهوم ابن الصلاح في أن الأحاديث الصحيحة المتفق عليها عند البخاري ومسلم تفيد العلم اليقيني النظري. وهو يريد هنا إثبات أن حجية **الصحيحين** إنما استقرت بعد القرن الخامس وتحديداً بعد تقرير ابن الصلاح لحجيتهما ونقله إجماع الأمة على قبولهما. وكلام حلاق هنا يخالف ما عليه منهج أهل الحديث الذين يرون أن ما ورد في **الصحيحين** من أحاديث إنما اكتسب قيمته المعرفية من خلال منهج التثبت في الرواية الذي سلكه الشيخان، وهو ما لم يتعرض له حلاق البتة في مقالته هذه.

خلص حلاق في **الفقرة الرابعة** من مقالته إلى أنّ دراسات المستشرقين للسنّة ونقدهم ثبوتَها لا معنى له لو أنهم علموا أن علماء المسلمين من الفقهاء والمحدثين لا يقبلون قبولاً يقينياً سوى الأحاديث المتواترة، وأن تلك الأحاديث لا تتجاوز أصابع اليدين بحسب قوله، وأن جميع الأحاديث بما فيها تلك الواردة في **الصحيحين** إنما هي ظنية الثبوت، وأنّ صحتها تقوم على نظرية الاحتمالية التي ذكرها في الفقرة الثانية. وانتهى حلاق بحسب نظرية الاحتمالية إلى أن علماء المسلمين أنفسهم لا يرون ثبوت الحديث. وهذا ما تعرضتُ له بالنقد في الفصل الثالث من هذا البحث.


صفحة فارغة

الفصل الأول

سيرة موجزة للأستاذ الدكتور وائل حلاق

ولد الأستاذ وائل حلاق عام ١٩٥٥ ميلادية في مدينة الناصرة في فلسطين، ونشأ وترعرع فيها. وتلقى تعليمه الأوَّلي في مدارس النَّاصرة، ثم حصل على درجة البكالوريوس من جامعة حيفا في عام ١٩٧٨م (بتخصص مزدوج) في العلوم السياسية وتاريخ الشرق الأوسط. انتقل بعدها إلى الولايات المتحدة الأمريكية لدراسة الماجستير في جامعة واشنطن، بولاية واشنطن، في الفقه والقانون الإسلامي ونال درجة الماجستير في عام ١٩٧٩م. كما نال درجة الدكتوراه من الجامعة نفسها في عام ١٩٨٣م، تحت عنوان: **مسألة «غلق باب الاجتهاد»: دراسة في التاريخ الفقهي للإسلام.**

في خلال دراسته في جامعة واشنطن وبعد تخرُّجه منها عُيّن محاضراً في الجامعة نفسها، بقسم دراسة الحضارة واللغات الشرق أوسطية، وذلك في الفترة (١٩٧٩ ـ ١٩٨٥م). ثم انتقل بعدها إلى العمل أستاذاً مساعداً بمعهد الدراسات الإسلامية في جامعة ماكجيل في كندا، وذلك في الفترة (١٩٨٥ ـ ١٩٨٩م)، وكان تعيينه إثر محاضرة ألقاها بالجامعة نقض فيها نظرية شاخت حول مسألة غلق باب الاجتهاد، ثم ترقى أستاذاً مشاركاً في المعهد نفسه بالجامعة في الفترة (١٩٨٩ ـ ١٩٩٤م)، ثم حصل على منصب الأستاذية في الفقه الإسلامي وأصوله في المعهد نفسه بالجامعة، ولا يزال على رأس عمله منذ عام ١٩٩٤. وقد نال مرتبة أستاذ كرسي جامعة ماكجيل مع تسعة أساتذة من أقسام الجامعة كافة، وهي أعلى مرتبة

علمية تمنحها الجامعات الكندية. وقد عمل أستاذاً زائراً في عدد من الجامعات، منها في إندونيسيا جامعة يوغاكارتا (١٩٩٢)، ومعهد الدولة للدراسات الإسلامية في جاكرتا (١٩٩٥)، وجامعة جاكرتا (٢٠٠٠)، وفي الجامعة الوطنية في سنغافورة، وجامعة ملبورن في أستراليا. وفي كندا جامعة تورونتو، قسم الأديان وقسم دراسات الشرق الأدنى والأوسط (١٩٩٦/ ١٩٩٧م).

قدَّم عدداً من المؤلفات، كانت أغلبيتها باللغة الإنكليزية غالباً، وقد ترجم بعضها إلى اللغات اليابانية والتركية والفارسية والإندونيسية والعربية[1]. وبالإضافة إلى تنوع الإنتاج العلمي المنشور لوائل حلاق، فقد

---

(١) من كتب أ. د. وائل حلاق المطبوعة ما يأتي:

- **دراسات إسلامية مهداة إلى تشارلز آدمز**، مشاركة مع الأستاذ ليتل (ليدن: مطبعة بريل، ١٩٩١).
- **نقض الإمام ابن تيمية للمنطق الإغريقي** (أكسفورد: مطبعة كلارندون، ١٩٩٣).
- **دراسات في الفقه وأصوله في العصر الإسلامي الوسيط** (ألدرشت: مطبعة فيريروم، ١٩٩٥).
- **تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام: مقدمة في أصول الفقه السُنّي** (كامبردج: مطبعة جامعة كامبردج، ١٩٩٧) أعيد طبعه سنة (١٩٩٩) و(٢٠٠٢) وترجمه إلى اللغة الإندونيسية: كستادنينغرات وعبد الحارس بن واحد (جاكارتا: مطبعة راجا غرفندو، ٢٠٠٠). وترجمه إلى العربية أحمد موصللي؛ راجعه فهد الحمودي (بيروت: دار الكتاب الجديد، ٢٠٠٧).
- **سلطة الشريعة الإسلامية بين التغيُّر والاستمرار** (كامبردج: مطبعة جامعة كامبردج، ٢٠٠١). وترجمه إلى العربية عباس عباس، وراجعه فهد الحمودي (بيروت: دار الكتاب الجديد، ٢٠٠٧).
- **تشكُّل الفقه الإسلامي** (ألدرشت: مطبعة فريورم، ٢٠٠٣).
- **هل حقاً تم إغلاق «باب الاجتهاد»؟** ترجم مع عدة مقالات للغة اليابانية اتسوشي أوكودا (طوكيو: مطبعة جامعة كيو، ٢٠٠٣).
- المشرف العام على مشروع علمي ضخم من سبعة مجلدات تحت عنوان: **موضوعات الفقه الإسلامي** (كامبردج: مطبعة جامعة كامبردج، ولا يزال المشروع في طور الإعداد منذ عام ١٩٩٨).
- **الأصول التاريخية والتطورات اللاحقة للشريعة الإسلامية** (يمثل الجزء الأول من المشروع أعلاه موضوعات الفقه الإسلامي: مطبعة جامعة كامبردج).
- **نشأة الفقه الإسلامي وتطوره** (كامبردج: مطبعة جامعة كامبردج، ٢٠٠٥). وترجمه إلى العربية رياض الميلادي؛ راجعه فهد الحمودي (بيروت: دار الكتاب الجديد، ٢٠٠٧).

كما أن للأستاذ وائل حلاق مقالات عديدة منشورة في المجلات والدوريات العلمية، ومن أبرزها ما يأتي:

- «هل حقاً تم إغلاق «باب الاجتهاد؟»»، [**المجلة العالمية للدراسات الشرق أوسطية**، ١٩٨٤]، أعيد طبعه في كتاب **الفقه الإسلامي والنظرية القانونية**، حرره توم كامبل (نيو هامبشير: مطبعة دورتموت، ١٩٩٣)، وترجمه إلى اليابانية اتسوشي أوكودا في الكتاب أعلاه **هل حقاً تم إغلاق «باب

شارك في عدد من الاستضافات العلمية في عدد من الجامعات، ومن

الاجتهاد؟»، (طوكيو: مطبعة جامعة كيو، ٢٠٠٣)، وترجمه للتركية د. بلال كوشبنار [مجلة «إسلامي أراسترمللر،» ١٩٩٣].

ـ «الخلفاء والفقهاء والسلاجقة في الفكر السياسي عند الإمام الجويني،» [مجلة عالم المسلمين، ١٩٨٤].

ـ «اعتبارات مهمة في وظيفة وشخصية أصول الفقه السنية،» [مجلة الجمعية الاستشراقية الأمريكية، ١٩٨٤].

ـ «المنطق الاستدلالي الفقهي بين الحضارات الدينية واللادينية: مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون البريطاني،» [دورية ولاية كليفلاند لمراجعة الكتب، ١٩٨٥ ـ ١٩٨٦].

ـ «في حجية الإجماع السُنّي،» [المجلة العالمية للدراسات الشرق أوسطية، ١٩٨٦].

ـ «في أصل الخلاف حول استمرار وجود المجتهدين وإغلاق باب الاجتهاد،» [المجلة ستديا إسلاميكا، ١٩٨٦]، ترجمه إلى الفارسية كاظمي موسوي، [مجلة تحقيق إسلامي، ١٩٩٠]، وترجمه إلى اللغة الإندونيسية نورل أوغستيني، [مجلة حكمت، ١٩٩٢].

ـ «تطور البنية المنطقية في أصول الفقه،» [مجلة در إسلام الألمانية، ١٩٨٧]، أعيد طبعه في كتاب الفقه الإسلامي والنظرية القانونية، حرره توم كامبل (هامشير: مطبعة دورتموت، ١٩٩٣) وترجمه إلى اليابانية اتسوشي أوكودا في الكتاب أعلاه هل حقاً تم إغلاق «باب الاجتهاد؟»، (طوكيو: مطبعة جامعة كيو، ٢٠٠٣).

ـ «رسالة في الحجاج الفقهي في القرنين العاشر والحادي عشر للميلاد،» [مجلة عالم المسلمين، ١٩٨٧].

ـ «ملاحظات حول مصطلح القرينة في الخطاب الفقهي، [مجلة الجمعية الاستشراقية الأمريكية، ١٩٨٨].

ـ «المنطق الأصولي،» مطبوع في الموسوعة الفلسفية العربية (بيروت: ١٩٨٨).

ـ «في سعة مفهوم القياس الفقهي مقارنة بالقياس الأرسطي،» [مجلة أربكا، ١٩٨٩]، وترجمه إلى اليابانية أتسوشي أوكودا في الكتاب أعلاه هل حقاً تم إغلاق «باب الاجتهاد؟»، (طوكيو: مطبعة جامعة كيو، ٢٠٠٣).

ـ «استثمار الدليل التاريخي واعتسافه: حول إشكالية قوانين الولايات الرومانية وتأثيراتها على الفقه الإسلامي،» [مجلة الجمعية الاستشراقية الأمريكية، ١٩٩٠].

ـ «المنطق والحجاج الصوري والصورنة في الحجاج الأصولي السُنّي،» [مجلة أربكا، ١٩٩٠]، وترجمه إلى اليابانية اتسوشي أوكودا في الكتاب أعلاه هل حقاً تم إغلاق «باب الاجتهاد؟»، (طوكيو: مطبعة جامعة كيو، ٢٠٠٣).

ـ «في التعاضد الاستقرائي: الاحتمالية والحتمية في فكر الفقه السُنّي،» حرره نيكولاس هير في كتاب الفقه الإسلامي الأصولي: دراسات مهداة للأستاذ فرحات زياده، (سياتل: مطبعة جامعة واشنطن، ١٩٩٠).

ـ «أولية القرآن: في نظرية الشاطبي الأصولية،» طُبِعَ في كتاب دراسات إسلامية مهداة إلى تشارلز آدمز، بالتشارك مع الأستاذ ليتل (ليدن: مطبعة بريل، ١٩٩١)، وترجمه إلى اليابانية اتسوشي أوكودا في الكتاب أعلاه هل حقاً تم إغلاق «باب الاجتهاد؟»، (طوكيو: مطبعة جامعة كيو، ٢٠٠٣).

ـ «الإمام ابن تيمية وأدلة وجود الخالق،» [مجلة أكتا أورينتاليا، ١٩٩١]، وترجمه إلى التركية

أبرزها في أمريكا ما يأتي: جامعة كليفلاند، جامعة هارفرد، جامعة

بلال كوشبنار [مجلة سوسيل بيلميلر ديرغيسي، ١٩٩٣].

ـ «أصول الفقه: في ما وراء الفهم التقليدي،» [مجلة الدراسات الإسلامية، ١٩٩٢]، وترجمه إلى اليابانية اتسوشي أوكودا في الكتاب أعلاه هل حقاً تم إغلاق «باب الاجتهاد؟»، (طوكيو: مطبعة جامعة كيو، ٢٠٠٣).

ـ شارك في تأليف ندوة «القانون الديني في مذهب المِلَل اليهودية والرومانية الكاثوليكية والإسلامية في فقه العائلة،» [مجلة لويولا، لوس أنجلوس العالمية لدراسات القانون المقارن، ١٩٩٣].

ـ «من الفتاوى إلى الفروع: النمو والتحول في مواد قوانين الفقه الإسلامي،» [مجلة الفقه الإسلامي والمجتمع، ١٩٩٤].

ـ «جناية القتل في قرطبة: الاجتهاد والإفتاء وتطور مواد الفقه الإسلامي في العصر الوسيط،» [مجلة أكتا أوريتنلا، ١٩٩٤].

ـ «نموذج إعمال الشروط وجدلية المذهب والتطبيق،» [مجلة الفقه الإسلامي والمجتمع، ١٩٩٥].

ـ «الإفتاء والاجتهاد في أصول الفقه السنية: توصيف للنمو والتطور،» حرَّره خالد مسعود وبيرنك مسِّك وديفيد بَوَرْز في كتاب التفسير الفقهي: المفتون وفتاواهم (كامبردج: مطبعة جامعة هارفرد، ١٩٩٦).

ـ «ديوان القضاة «السِّجل»، في ما قبل العثمانيين،» [نشرة كلية لندن للدراسات الشرقية والإفريقية، ١٩٩٨].

ـ «مخاطبات القضاة: التحولات القانونية وفقه أدلة الإثبات،» [مجلة القنطرة، ١٩٩٩].

ـ «ثبوت الحديث النبوي: والإشكالية المتوهمة،» [مجلة «ستديا إسلاميك،» [١٩٩٩]. وهذه هي المقالة التي قمت بترجمتها في هذا الكتاب.

ـ «الإمام الغزالي فقيهاً،» منشور في: الموسوعة الإيرانية (تحت الطبع).

ـ «تحول المذاهب الفقهية من الإقليمية إلى الشخصانية،» [مجلة الفقه الإسلامي والمجتمع، ٢٠٠١].

ـ «التخريج وبناء حجيَّة أئمة المذاهب،» حرره برنارد وايس في كتابه دراسات في أصول الفقه (ليدن: مطبعة بريل، ٢٠٠٢).

ـ «تاريخ تدوين موطأ الإمام مالك، [مجلة جامعة كاليفورنيا لقانون الشرق الأدنى، ٢٠٠١ ـ ٢٠٠٢].

ـ «الفقيه المصنف والتغير الشرعي في الفقه التقليدي،» [مجلة «ريمو» ماسترخت، ٢٠٠٠].

ـ «مقدمة للإصلاح العثماني: ابن عابدين والتغير الشرعي والعرفي،» حرره ي. غريشوني، في كتاب تواريخ الشرق الأوسط: توجهات جديدة (لندن: لاين رينه، ٢٠٠٢). وقد ترجمت هذه المقالة في ثلاثين صفحة ولم تُنشر بعد.

ـ «استشكال الأصول التاريخية للفقه الإسلامي: الدراسات الفقهية الاستشراقية كخطاب استعماري،» [مجلة جامعة كاليفورنيا لقانون الشرق الأدنى، ٢٠٠٢].

ـ «الشريعة والأزمة القانونية المعاصرة للإسلام،» [مراجعة كلية هاستنج للقانون، تحت الطبع].

كورنيل، جامعة كاليفورنيا، جامعة واشنطن، جامعة برنستون، جامعة

وهنالك عدد من المقالات مطبوعة كتعريفات قاموسية في موسوعة أوكسفورد للعالم الإسلامي في العصر الحديث، في أربعة مجلدات (نيويورك: مطبعة جامعة أوكسفورد، ١٩٩٥)، وعناوين تلك المقالات هي: أهل الحل والعقد، الإجماع، كلاهما في الجزء الأول، الفقه، الاجتهاد، كلاهما في الجزء الثاني. كما إن له مقالات مطبوعة كتعريفات قاموسية في موسوعة الشرق الأوسط المعاصر (نيويورك: دار ماكملان للطباعة والنشر، ١٩٩٦)، وعناوين تلك المقالات هي: الفتوى، الفقه، الحديث، المذهب الحنفي، المذهب الحنبلي، المذهب المالكي، المذهب الشافعي، الشريعة. والعناوين التالية لمقالات مطبوعة كتعريفات قاموسية في موسوعة الإسلام في طبعتها الجديدة (ليدن: مطبعة بريل)، وهي: الشرط، التكليف، الظاهر. وفي موسوعة القرآن (ليدن: مطبعة بريل) كتب حلاق مقالات عن موضوعات الردة، البدعة، الحرام، العقود والموالاة، الفقه والقرآن.

وقد نشر الأستاذ وائل حلاق عدداً من المراجعات لكتب تخصصية، ومنها الكتب الآتية:

ـ كتاب المفهوم الإسلامي للعدالة، لماجد خضوري (مطبعة جامعة جونز هوبكنز، ١٩٨٤)، نُشر الملخص في [نشرة جمعية الدراسات الشرق أوسطية، ١٩٨٥].

ـ كتاب الأصول التاريخية للشريعة الإسلامية مع إلماح خاص لموطأ الإمام مالك، لغوريا (لاهور: مطبعة أشرف، ١٩٨٥)، نُشر الملخص في [مجلة العالم المسلم، ١٩٨٧].

ـ كتاب الاستدلال القياسي في أصول الفقه السُنّية: دراسة في مبدأ القياس الفقهي، لأحمد حسن (إسلام أباد: مطبعة المعهد الإسلامي للبحوث، ١٩٨٥)، نُشر الملخص في [مجلة العالم المسلم، ١٩٨٨].

ـ كتاب الإمام نجم الدين الطوفي في علم الجدل، حرره في طبعته الإنكليزية ولفهارت هينركس (ايزبادن: مطبعة فرانز ستينر فيرلاج، ١٩٨٧)، نُشر الملخص في [مجلة در إسلام، ١٩٩٠].

ـ كتاب المنطق الأرسطي واللغة العربية عند الفارابي، لشكري عابد (نيويورك: مطبعة جامعة ولاية نيويورك، ١٩٩١). نُشر الملخص في [مجلة المساق، ١٩٩١].

ـ كتاب بحثاً عن شريعة الله: أصول الفقه الإسلامي في كتابات سيف الدين الآمدي، لبرنارد وايز (سولت ليك ستي: مطبعة جامعة يوتا، ١٩٩٢)، نُشر الملخص في [المجلة العالمية للدراسات الشرق أوسطية، ١٩٩٤].

ـ كتاب مبادئ أصول الفقه، لمحمد كمالي (كامبردج: جمعية النصوص الإسلامية، ١٩٩١)، نُشر الملخص في [مجلة الفقه الإسلامي والمجتمع، ١٩٩٥].

ـ كتاب تجديد الفقه الإسلامي، لشبلي ملاط (كامبردج: مطبعة جامعة كامبردج، ١٩٩٣)، نُشر الملخص في [مجلة العالم المسلم، ١٩٩٥].

ـ كتاب من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، لمحمد أركون، ترجمه هاشم صالح (لندن: دار الساقي، ١٩٩٣).

ـ كتاب من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، لمحمد أركون، ترجمة هاشم صالح (لندن: دار الساقي، ١٩٩٣)، نُشر الملخص في [مجلة العالم المسلم، ١٩٩٥].

ـ كتاب موسوعة الفقه الإسلامي: خلاصة وافية للمذاهب الفقهية الأساسية (شيكاغو: منشورات كازي، ١٩٩٥) [نشرة جمعية الدراسات الشرق أوسطية، ١٩٩٧].

ـ كتاب الفقه الإسلامي والدولة: الفقه الدستوري عند الإمام شهاب الدين القرافي، لشيرمن

شيكاغو، جامعة يوتاه، جامعة نيويورك، جامعة ييل، جامعة كولومبيا، جامعة دالاهاسي. وفي كندا جامعة أوتاوا، جامعة ماكجيل، جامعة تورونتو، وفي بريطانيا جامعة لندن، جامعة أوكسفورد، جامعة مانشستر، وفي هولندا جامعة اترخت، جامعة فان أمستردام، وفي إيطاليا جامعة الدراسات الاستشراقية، وفي إسبانيا جامعة مدريد وجامعة غرناطة، وفي تركيا جامعة بوغازي، وفي إندونيسيا الجامعة الإسلامية، الجامعة المحمدية، مركز دراسات التمدن ودول العالم الثالث، معهد الدولة للدراسات الإسلامية (أيابن)، وفي الجامعة الوطنية بسنغافورة، وجامعة ملبورن بأستراليا، وفي اليابان جامعة كيو، فوجي ساوا. كما قدم عدداً من البحوث في مؤتمرات عديدة.

والأستاذ وائل حلاق عضو التحكيم العلمي لعدد من دور النشر العالمية، ومنها مطابع جامعة أوكسفورد، مطابع جامعة كامبردج، المجلة الدولية لدراسات الشرق الأوسط، الفقه الإسلامي والمجتمع، أندومنت القومي للدراسات الإنسانية، مجلة جمعية المستشرقين الأمريكيين، مطابع

جاكسون (ليدن: بريل، ١٩٩٦)، نُشر الملخص في [مجلة الفقه الإسلامي والمجتمع، ١٩٩٨].

- كتاب تطبيق القانون في الإسلام، لبرانون ويبلر (ألباني: مطبعة جامعة ولاية نيويورك، ١٩٩٧)، نُشر الملخص في [مجلة الفقه الإسلامي والمجتمع، ١٩٩٨].

- كتاب أبو السعود: التقاليد الفقهية الإسلامية، لكولن إمبر (ستانفورد: مطبعة جامعة ستانفورد، ١٩٩٧)، نُشر الملخص في [مراجعة القانون والتاريخ، تحت النشر].

- كتاب تشكيل المذاهب الفقهية، لكريستوفر ميلكرت (ليدن: بريل، ١٩٩٧)، نُشر الملخص في [المجلة العالمية للدراسات الشرق أوسطية، تحت النشر].

- كتاب المقصد المحمود في تلخيص العقود، لعلي يحيى الجزيري (مدريد: مطبعة كونسيجو سوبيريور، ١٩٩٨)، نُشر الملخص في [مجلة القنطرة، ١٩٩٩].

- كتاب الفقه المالكي المبكر: ابن عبد الحكم وملخصه في الفقه، لجونثان بروكوب (ليدن: مطبعة بريل، ٢٠٠٠) نُشر الملخص في [مجلة المساق، تحت النشر].

كما نشر أ. د. حلاق ملخصات الكتب الآتية في مراجعة دراسات الأديان:

- كتاب مدخل إلى الفلسفة الإسلامية في العصر الوسيط، لأوليفر ليمان (كامبردج: مطبعة جامعة كامبردج، ١٩٩٣).

- كتاب تفسير ظاهرة الإسلام: الماضي والحاضر، لسيفان (برينستون: مطبعة دارون، ١٩٨٥).

- كتاب الفكر العربي في المجتمعات الإسلامية، لعزيز العظمه (لندن: مطبعة كروم هيلم، ١٩٨٦).

- كتاب ميتافيزيقيا ابن رشد، لجنكواند (ليدن: مطبعة بريل، ١٩٨٦).

- كتاب الفلسفة في عصر النهضة الإسلامي، لجول كريمر (ليدن: مطبعة بريل، ١٩٨٦).

الجامعة الأمريكية، **مجلة الدراسات الاجتماعية الإسلامية**، **مجلة الدراسات الإسلامية** (أوكسفورد)، مطابع جامعة نيويورك، **مجلة القانون** بماكجيل، جامعة مالايا (بروموتشون)، مستشار المطبوعات الأكاديمية في جامعة الكويت (تقييم عام لمجلة **القانون**)، مراجعات الكتب للتاريخ الأمريكي. القانون الإسلامي والمجتمع (ليدن)، **مجلة القانون الإسلامي والقانون في الشرق الأدنى** في جامعة لوس أنجلوس. سلسلة الترجمات الإسلامية: الفلسفة والعقيدة والتصوف.

وقد تخرّج على يدي الأستاذ وائل حلاق ما يزيد على الأربعين من طلاب الدراسات العليا (الماجستير والدكتوراه). وتقلد الأستاذ وائل حلاق عدداً من الوظائف الإدارية في جامعة ماكجيل، إلا أنه كغيره من كبار الباحثين يتجنب جميع المناصب الإدارية ما لم تُفرض عليه المشاركة فيها. ومن خلال دراستي منهجه مع طلابه لحظت اهتمامه الدقيق بأن يسلك الطالب منذ البدء في البحث منهجاً بحثياً صحيحاً، ومن ثمّ يتبع هذا المنهج في بقية البحث، حتى إنه قد يعيد كتابة الصفحة الواحدة أكثر من خمس مرات. ومنها أن الأستاذ حلاق يحب ويهتم بالرياضة ولديه حزام أسود في الكاراتيه، وانعكست مهارات تلك الرياضة في كتاباته وتعليمه، فطالما يعيد لطلابه بعض الكتابات موجّهاً الطالب إلى أن يفكِّر في الرد الذي قد يتلقاه على كتابته ويهيِّئ الإجابة عن كل الاحتمالات التي قد يردّ بها عليه المخالفون، فلا يتقدم الطالب خطوة من دون التأكد من صحتها وسلامتها من المعارضة، وكان ذلك المنهج هو الذي سلكه في كتاباته. ومنها أيضاً اهتمامه بزراعة الزهور والورود واعتناؤه بها وكأني به يرعى منتجاته العلمية كما يرعى النبتة البهية، فأجده يكتب مقالات عديدة على المنوال نفسه ومن ثم يجمعها في كتاب منتظمة وربما تؤول إلى سلسلة علمية كآخر سلسلة أشرف عليها مع جامعة أوكسفورد حول تاريخ التشريع الإسلامي. بنى بعد سنين عديدة من البحث والدراسة مدرسة علمية مخالفة لمدرسة شاخت، حتى إن طلابه صاروا يعرفون باسم «الحلاقيِّين» وهو ما أسميتهم به في مقابل «الشاختيون» أتباع مدرسة شاخت. وخاتمة الملاحظات أن الأستاذ حلاق تأثر كثيراً بإدوارد سعيد وبكتابه **الاستشراق** الذي قوَّض فيه الاستشراق من جذوره. وذهب حلاق في تأثره بإدوارد سعيد

أبعد من مجرد التأثر بكتاباته، فتأثر بالفلسفة التي انبنى عليها فكر إدوارد سعيد وهي فلسفة معاصره الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو والإيطالي غرامشي، وطالما قرأ وأقرأ تلاميذه كتب إدوارد سعيد وكثيرين من الفلاسفة كميشيل فوكو وأعضاء مدرسة فرانكفورت ونيتشه وغرامشي وأدورنو وغيرهم. إلا أن تلك الكتب والنظريات الفلسفية لم تظهر كثيراً في هذه المقالة التي بين أيدينا لأنها تتعلق بالدراسات المعاصرة بشكل أكبر، وهذا ما يظهر في كتاباته حول الشريعة الإسلامية والقضايا المعاصرة، ويبدو هذا جلياً في كتابه الذي صدر في شهر نيسان/أبريل ٢٠٠٩، بعنوان: **الشريعة: النظرية والتطبيق والتغير**. كما خرج للأستاذ د. وائل حلاق كتاب آخر في شهر تموز/يوليو من هذه السنة أيضاً بعنوان: **مدخل إلى الشريعة الإسلامية**، كلا الكتابين صدر عن دار كامبردج للنشر.



الفصل الثاني

ترجمة مقالة وائل حلاق
«ثبوت الأحاديث: والإشكالية المتوهمة»(*)

(١)

شغل التساؤل حول صحة الأحاديث النبوية تفكير العلماء منذ القرون الأولى الهجرية، كما كان محور اهتمام المستشرقين منذ منتصف القرن الماضي. وقد كان غوستاف ويل (Gustav Weil) من أوائل الذين دعوا إلى اعتبار الأغلبية العظمى من الأحاديث النبوية أحاديث موضوعة[١]. وسار على نهجه ألويز سبرنغر (Aloys Sprenger) عام ١٨٦١[٢]. إلا أن إغناز غولدزيهر (Ignaz Goldziher) هو من أرسى قواعد الدراسة النقدية لصحة الأحاديث النبوية. ويزعم غولدزيهر الذي اهتم بدراسة مرحلة ظهور الدين والعقيدة الإسلامية، أن معظم الأحاديث النبوية تحمل دلائل زمنية تشير إلى نسبتها

(*) قدمت نسخة سابقة من هذا البحث في مؤتمر الحديث الذي عقد في كلية الدراسات الشرقية والآسيوية التابعة لجامعة لندن في الفترة ما بين التاسع عشر والحادي والعشرين من شهر آذار/ مارس ١٩٩٨. ويسعدني أن أتقدم بالشكر إلى جميع المشاركين الذين ساهموا في التعليق البنّاء على عرض هذا البحث، وأخص بالشكر كلاً من قاسم زمان ولورنس كونراد وهارلد موتزكي.

(١) Gustav Weil, *Geschichte der Chaliphen*, 5 vols. (Mannheim: Friedrich Bassermann, 1846-1862), vol. II, p. 289 sqq.

(٢) Aloys Sprenger: *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, 3 vols. (Berlin: Nicholaische Verlagsbuchhandlung, 1861-1865), vol. III, pp. lxxvii-civ, and «On the Origin of Writing Down Historical Records among the Musulmans,» *Journal of the Asiatic Society of the Bengal*, vol. 25 (1856), pp. 303-29 and 375-381.

إلى قرون لاحقة وليس إلى زمن الرسول [ﷺ][٣]. وقد تطوّر هذا المنهج النقدي لغولدزيهر على يد جوزيف شاخت (Joseph Schacht) الذي حكم على جميع الأحاديث ذات المحتوى الفقهي بأنها موضوعة حتى يثبت العكس[٤].

ازدهر الخطاب العلمي المتعلق بدراسة صحة الأحاديث النبوية وتشعبت فروعه منذ قدم شاخت كتابه الشهير **أصول الفقه المحمدي** عام ١٩٥٠م. وقد ظهرت ثلاثة مذاهب متباينة تسعى لدراسة هذا الموضوع من منظورات مختلفة: **فالمذهب الأول** يؤيد افتراضات شاخت ويعمد إلى تأكيدها. أما **المذهب الثاني** فيسعى إلى تفنيد هذه الافتراضات وتقويض دعائمها. ويحاول أصحاب **المذهب الثالث** التوفيق بين المذهبين من منظور وسطي. ومن أشهر أنصار المذهب الأول[٥] جون وينسبرو[٦] (John Wansbrough) ومايكل كوك[٧] (Michael Cook). أما نبيهة عبود[٨] (Nabia Abbott) وفؤاد سزكين[٩] (F. Sezgin) ومحمد الأعظمي[١٠] (M. Azami) وغريغور شولر[١١]

---

(٣) S. M. Stern, ed., *Muslim Studies*, trans. C.R. Barber and S.M. Stern, 2 vols. (London: George Allen and Unwin, 1971), vol. II, pp. 19, 89 ff., 126 ff.

ولنبذة عن رأي غولدزيهر، انظر: James Robson, «Muslim Tradition:The Question of Authenticity,» *Memoirs and Proceedings, Manchester Literary and Philosophical Society*, vol. 93, no. 7 (1951-1952), pp. 84-102, at 94 ff.

(٤) Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1950).

(٥) راجع الحاشية ١٩ أدناه.

(٦) John Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1977).

(٧) Michael Cook, *Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1981).

(٨) Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri, II: Quadric Commentary and Tradition* (Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1967), p. 7 ff.

(٩) F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums, Band I: Qur'dnwissenschaften, Hadith, Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik bis ca. 430 H.* (Leiden: E. J. Brill, 1967), p. 53 ff.

(١٠) M. Mustafa Al-Azami: *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Riyadh: King Saud University, 1985), and *Studies in Hadith Methodology and Literature* (Repr., Indianapolis: American Trust Publications, 1992).

(١١) Gregor Schoeler: «Die Frage der schriftlichen oder mündlichen überleiferung der Wissenschaften im frühen Islam,» *Der Islam*, vol. 62 (1985), pp. 201-230; «Weiteres zur Frage der schriftlichen oder mündlichen überlieferung der Wissenschaften im Islam,» *Der Islam*, vol. 66 (1989), pp. 38-67; «Münliche Thora und Hadith: Uberlieferung, Schreiberbot, Redaktion,» *Der*

(Gregor Schoeler) ويوهان فوك[١٢] (Johann Fück) فمن مؤيدي المذهب الثاني. ويدعم المذهب الثالث كل من هارالد موتزكي[١٣] (Harald Motzki) ود. سانتيلانا[١٤] (D. Santillana) و ج. هـ. يونبول[١٥] (G. H. Juynboll) وفضل الرحمن[١٦] (Fazlur Rahman) وجيمس روبسون[١٧] (James Robson).

على الرغم من التباين بين رؤى أصحاب المذاهب السابقة وطرائقهم بل اختلافهم ضمن المذهب الواحد، علاوة على تفاوت الأسباب التي دعت كلاً منهم إلى دراسة هذا الموضوع[١٨] إلا أنهم جميعاً يتفقون على أن علماء المسلمين في العصور الإسلامية الوسطى وما قبلها يرون أن الأغلبية العظمى من الأحاديث النبوية أحاديث صحيحة، وأنه على الرغم من كثرة الأحاديث الموضوعة التي نسبت إلى النبي [ﷺ] في المراحل الأولى من

Islam, vol. 66 (1989), pp. 213-251, and «Schreiben und Ver?ffentlichen: Zu Verwendung und Funktion der Schrift in den ersten islamischen Jahrhunderten,» *Der Islam*, vol. 69 (1992), pp. 1-43.

(١٢) Johann Fück, «Die Rolle des Traditionalismus im Islam,» *Zeitschrift der Deutschen Morgenldndischen Gesellschaft*, vol. 93 (1939), pp. 1-32.

ولنبذة عن رأي فوك، انظر: Robson, «Muslim Tradition: The Question of Authenticity,» pp. 96-98.

(١٣) Harald Motzki: *Die Anfinge der islamischen Jurisprudenz: Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts* (Stuttgart: Franz Steiner, 1991); «Quo vadis Hadith-Forschung, Eine kritische Untersuchung von G. H. A. Juynboll: «Nafi» the Mawla of Ibn 'Umar, and his Position in Muslim Hadith Literature,» *Der Islam*, vol. 73 (1996), pp. 40-80; «The Musannaf of 'Abd al-Razzaq al-san'ani as a Source of Authentic Alhadith of the First Century A.H.,» *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 50 (1991), pp. 1-21, and «Der Fiqh des Zuhri: Die Quellenproblematik,» *Der Islam*, vol. 68 (1991), pp. 1-44.

(١٤) للاستزادة حول رأي سانتلانا، انظر: Robson, Ibid., p. 95.

(١٥) G. H. A. Juynboll, *Muslim Tradition: Studies in Chronology. Provenance and Authorship of Early Hadith* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1983).

(١٦) Fazlur Rahman: *Islam* (Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1979), p. 43 ff., and *Islamic Methodology in History* (Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965), pp. 1-24 and 27-82.

(١٧) ولنبذة عن رأي غولدزيهر، انظر: James Robson: Ibid., pp. 84-102; «Tradition: Investigation and Classification,» *Muslim World*, vol. 41 (1951), pp. 98-112, and «The Isnad in Muslim Tradition,» *Transactions of the Glasgow University Oriental Society*, vol. 15 (1953-1954), pp. 15-26.

(١٨) يُخضِع عدد من المؤرخين الأحاديث النبوية لمعايير التأريخ نفسها التي تطبق على الأنواع الأخرى من السرد التاريخي، متجنبين بذلك مسألة صحة الحديث برمتها. غير أنّ رأيهم هذا هو المعتمد واقعياً، ما يعني أن المسألة تبقى بلا حلّ نظرياً ومعرفياً.

تلك الفترة، فإن ما دوّن من الأحاديث، كما وردت في الكتب الستة على الأقل، هي أحاديث صحيحة. ولا يمكن فهم الإشكالات المثارة، أخيراً، بمعزل عن هذه الافتراضات الدينية التقليدية، فمن دونها لن يكون للنقاش حول صحة الأحاديث النبوية أي معنى، ولن يكون للاختلافات الحديثة حول هذه الافتراضات مغزى، وذلك لانتفاء مسبباتها.

يجدر بنا قبل البدء بتحليل المشكلة المتوهمة حول ثبوت الأحاديث[١٩] أن نعرف الموقف التقليدي لعلماء المسلمين، وهذا يستلزم الإجابة عن عدد من الأسئلة. فإذا كان العلماء الأوائل يرون أن الأحاديث التي وصلتهم هي أحاديث صحيحة، فبأي مقياس حكموا عليها بذلك؟ وما هي أوجه الاختلاف أو التشابه بين المعايير العلمية المعرفية التي استخدمها أولئك والمعايير التي نستخدمها نحن؟ في هذا المقال القصير، سأثبت أن الدراسات العلمية المتعلقة بصحة الحديث منذ أثار ويل هذا الموضوع قبل قرن ونصف القرن هي في معظمها، إن لم يكن مجملها، مجرد كتابات خالية من المعنى.

لن أقدم هنا اكتشافاً جديداً، ولن تشذ طريقتي في معالجة الموضوع عن الطرائق المعروفة. جل ما أحاول تقديمه هنا لا يعدو عن كونه تقريباً بين القارئ والمصادر عن طريق استعراض الموقف التقليدي. فبعرضنا هذا الموقف بالتفصيل سيتبين لنا أنّ علماء المسلمين الأوائل قد قاموا بمعالجة هذه المشكلة، وأننا نستنزف كثيراً من الطاقات العلمية سدى نتيجة عدم وعينا باستنتاجاتهم.

(٢)

اعتمدتُ في مناقشتي هذه على علم معروف من علوم الخطاب التقليدي الإسلامي لم يحظ بالاهتمام الكافي من قبل الدراسات الحديثة للأحاديث النبوية. ويقوم هذا العلم الذي يعرف بعلم أصول الفقه بتصنيف

---

(١٩) لا يمكن حصر الدراسات الثانوية المتعلقة بمسألة صحة الحديث، ولم أورد في الحواشي ١ - ٧ سوى أبرز الأسماء التي تناولت هذا الموضوع بالبحث. فقد تناول عدد من الباحثين الغربيين مسألة صحة الأحاديث النبوية بالبحث والدراسة. أما في العالم الإسلامي فلا حصر لعدد الباحثين أو النقاد الذين تصدوا للرد على كتابات المستشرقين. للاستزادة حول الباحثين في هذه المسألة، انظر: James Robson, «Hadith,» in: *Encyclopedia of Islam*, New ed. (Leiden: E. J. Brill, 1979), vol. III, p. 28.

الأحاديث بطرائق مختلفة. غير أنّ ما يهمنا من هذه الطرائق هي الطريقة العلمية المعرفية التي تقوم على ترتيب الأحاديث تدرجاً من ظنية الثبوت وصولاً إلى قطعية الثبوت. وباستبعاد ظنية الثبوت فإن الأحاديث النبوية تنقسم إلى نوعين هما؛ **أخبار الآحاد وأخبار التواتر**[٢٠]. وتحكم الكيفية التي نقلت بها هذه الأحاديث على مصداقية محتواها، فيجزم بصحة محتوى المتواتر ولا يمكن تأكيد صحة الآحاد[٢١].

سأقوم في ما يأتي بتعريف النوعين السابقين من منظور علمي معرفي، ومما يميز المنهج الفقهي إمكانية تعريف الشيء بضده. وبناء عليه، يمكننا تعريف الآحاد بتعريفنا للمتواتر، فالآحاد ضد المتواتر[٢٢]، ويعرف المتواتر بأنه: ما رواه بالنص ذاته[٢٣] عدد كثير يستحيل في العادة اتفاقهم على الكذب، عن مثلهم إلى منتهاه، وكان مستندهم الحس[٢٤]. ويجب أن يتحقق ذلك في مراحل النقل جميعها من بداية سلسلة السند حتى نهايتها[٢٥].

---

(٢٠) كما ذكر أحد الفقهاء صراحةً (الأخبار إما تواتر أو آحاد، لا ثالث لهما)، انظر: أحمد بن قاسم العبّادي، **الشرح الكبير على الورقات**، تحقيق سيد عبد العزيز وعبد الله ربيع، ٢ مج (القاهرة: مؤسسة قرطبة، ١٩٩٥)، مج ٢، ص ٤٠٣. وذكر فقيه آخر أنه لا نوع آخر بينهما. انظر أيضاً: محمد أمين أمير بادشاه، **تيسير التحرير: شرح على كتاب التحرير**، ٣ مج (مكة: دار الباز، ١٩٨٣)، مج ٣، ص ٣٧.

(٢١) علي بن عمرو بن القصّار، **المقدمة في الأصول**، تحقيق محمد سليماني (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٦)، ص ٦٥ ـ ٦٦ و ٦٩.

(٢٢) محمد بن علي التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، ٢ مج (كالكتا: و. ن ليدز برس ١٨٦٢)، مج ٢، ص ١٤٦٣.

(٢٣) أي إنه يجب أن تتطابق الروايات جميعها في اللفظ، وذلك لتمييز هذا النوع من المتواتر عن المتواتر المعنوي الذي سيرد شرحه لاحقاً.

(٢٤) شهاب الدين القرافي، **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول**، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٧٣)، ص ٣٤٩؛ محمد بن الحسين الفراء البغدادي، **العدة في أصول الفقه**، تحقيق أحمد المباركي، ٣ مج (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م)، مج ٣، ص ٨٤٨؛ W. B. Hallaq, «On Inductive Corroboration, Probability and Certainty in Sunni Legal Thought,» in: Nicholas Heer, ed., *Islamic Law and Jurisprudence: Studies in Honor of Farhat J. Ziadeh* (Seattle; London: University of Washington Press, 1990), p. 10 ff., and Bernard Weiss, «Knowledge of the Past: The Theory of Tawatur According to Ghazali,» *Studia Islamica*, vol. 61 (1985), p. 88 ff.

(٢٥) القرافي، المصدر نفسه، ص ٣٤٩ ـ ٣٥٠؛ محمد الأزميري، **مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول**، ٢ مج (اسطنبول: [د. ن.]، ١٨٨٤)، مج ٢، ص ١٩٩، و Weiss, Ibid., pp. 88-89.

يرى السواد الأعظم من الأصوليين أن المتواتر يشترط العلم الضروري، بينما يعتقد الأقلية منهم إمكانية معرفة محتوى الحديث عبر العلم المكتسب أو النظري[٢٦]. وقد احترز المحدثون عما إذا كان إخبارهم عن ظن وتخمين، أو كان مستندهم العقل، فإن ذلك لا يفيد العلم بصحة ما أخبروا به، ولا يصدق عليه حدّ التواتر. فكان العلم الضروري الذي لا يعتمد على استنتاج أو فهم خاص هو مستندهم[٢٧]. لأن الراوي عندما يسمع الحديث فإن ما يرويه بدوره يحتمل استنتاجاً شخصياً أو فهماً خاصاً مما قد يؤثر في صحة الحديث. ولقطع الشك باليقين، فإن الحديث يسمع من الراوي نفسه بالصيغة ذاتها عدة مرات، كما يسمع من راوٍ آخر في كل مرة وذلك في جميع طبقات السند. ولا يكتفى بسماع الحديث من أربعة رواة أو أقل، وذلك قياساً على الحد الأدنى من الشهود أمام القضاء في المحاكم الشرعية. وبهذه الطريقة يمكن الحد من احتمال استنتاج العلم أو ترجيحه سواء في قاعات المحاكم أم في رواية الحديث[٢٨].

يشترط بعض العلماء ألا يقل عدد الرواة في كل طبقة من طبقات السند بالنسبة إلى الحديث المتواتر عن خمسة، غير أن هذا العدد قد يكون ١٢ أو ٢٠ أو ٤٠ أو ٧٠ أو ٣١٣ لدى علماء آخرين يستند كل منهم في اشتراطه للعدد إلى آية قرآنية أو اعتبارات دينية أخرى[٢٩]. وقد

---

(٢٦) العبّادي، **الشرح الكبير على الورقات**، مج ٢، ص ٣٩٢ ـ ٣٩٣، وأبو بكر أحمد بن سهل السرخسي، **المحرر في أصول الفقه**، تحقيق صلاح بن عوضي، ٢ مج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦)، مج ١، ص ٢١٣ و٢١٨ وما يليها.

(٢٧) وائل حلاق، **تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام** (كامبرج: كامبرج يونيفرستي برس، ١٩٩٧)، ص ٣٧ وما يليها. العلم المباشر الذي يستلزمه المتواتر يلغي أي احتمالية للاستنتاج الشخصي لأن المحسوس، وهو الحديث النبوي الأصل (من قول أو فعل أو تقرير أو غيره) مما يدرك بالحس، يرتبط مباشرة بفهم السامع وإدراكه الحسي، لذلك يرى العلماء أن العلم الناتج من سماع أحدهم عدداً متواتراً من الأحاديث المروية يحمل بين طياته الحادثة الفعلية الأصل كما لو كان السامع هو من عايشها. انظر: أبو إسحاق الشيرازي، **التبصرة في أصول الفقه**، تحقيق محمد حسن هيتو (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٠)، ص ٢٩١ و٢٩٣.

(٢٨) أبو بكر الباقلاني، **تمهيد**، تحقيق ر. ج. مكارثي (بيروت: مكتبة الشرق، ١٩٥٧)، ص ٣٨٤؛ القرافي، **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول**، ص ٣٥٢؛ الفراء البغدادي، **العدة في أصول الفقه**، مج ٣، ص ٨٥٦، وسيف الدين الآمدي، **الأحكام في أصول الأحكام**، ٣ مج (القاهرة: مطبعة علي صبيح، ١٩٦٨)، مج ١، ص ٢٣٠.

(٢٩) الآمدي، المصدر نفسه، مج ١، ص ٢٢٩؛ إمام الحرمين الجويني، **البرهان**، تحقيق

أدّى عدم الاتفاق على الحد الأدنى من الرواة في الحديث المتواتر إلى لجوء الفقهاء المسلمين إلى الاستناد إلى فكر الراوي كوسيلة لقياس العدد اللازم من الأحاديث للجزم بتواتر السند، أي أن يعتمد عدد الرواة في كل طبقة من طبقات السند على مدى جزم الراوي بإحاطته التامة بمحتوى الحديث وليس العكس، بمعنى أن الوصول إلى العلم الأكيد هو ما يحدد عدد الرواة[٣٠].

أما خبر الآحاد فهو ذلك الحديث الذي لم تتحقق فيه شروط التواتر[٣١]. فقد ينفرد فيه الرواة في كامل سلسلة السند، وقد يبتدئ السند براوٍ واحد ثم يزداد العدد في الطبقات اللاحقة منه ويسمى عندها بالمستفيض[٣٢]. أما إذا بلغ عدد الرواة في إحدى طبقات السند حد التواتر، فيعرف الحديث عندها بالمشهور[٣٣]. ويرى بعض العلماء أن المشهور والمستفيض هما اسمان للنوع نفسه من الحديث، وأنه يمكن إطلاق الاسمين تبادلاً على أي حديث يبدأ كخبر آحاد ثم يزداد عدد الرواة فيه في بقية السند[٣٤]. ويرى بعض علماء المذهب الحنفي أن الحديث المشهور يتضمن العلم المكتسب، إلا أن الأغلبية من العلماء ترى أن العلم

عبد العظيم ديب، ٢ مج (القاهرة: دار الأنصار، ١٤٠٠هـ/ ١٩٧٩م)، مج ١، ص ٥٦٩ ـ ٧٠، والفراء، المصدر نفسه، مج ٣، ص ٨٥٦ ـ ٨٥٧.

(٣٠) الفراء، المصدر نفسه، مج ٣، ص ٨٥٥؛ القرافي، المصدر نفسه، ص ٣٥٢؛ موفق الدين بن قدامة، **روضة الناظر وجنة المناظر**، تحقيق سيف الدين الكاتب (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٢م)، ص ٨٩، وفخر الدين الرازي، **لباب الإشارات** (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٥٥هـ/ ١٩٣٦م)، ص ٢٧.

يجب أن نوضح هنا أن الحكم بتواتر الحديث لا يحمل في الواقع ذلك القدر من الاختلاف الذي يصوره علم أصول الفقه، فقد اتفق الفقهاء والمحدثين في الأغلبية العظمى من الحالات على أي الأحاديث متواترة وأيها ليست بذلك.

(٣١) التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، مج ٢، ص ١٤٦٣.

(٣٢) العبّادي، **الشرح الكبير على الورقات**، مج ٢، ص ٤٠٤.

(٣٣) اختلف الفقهاء على تفاصيل هذا التصنيف. انظر: أمير بادشاه، **تيسير التحرير: شرح على كتاب التحرير**، مج ٣، ص ٣٧، ومن الجدير بالملاحظة أن المحدثين يرون أن بعض الأحاديث المشهورة موضوعة. وقد رأى ابن الصلاح أن (هناك أحاديث مشهورة تدور عن رسول الله في الأسواق ليس لها أصل). انظر: **مقدمة ابن الصلاح ومحاسن الاصطلاح**، تحقيق عائشة عبد الرحمن (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٩)، ص ٤٥١.

(٣٤) العبّادي، المصدر نفسه، مج ٢، ص ٤٠٤.

في هذا الحديث لا يتعدى الترجيح بسبب ابتدائها كآحاد[٣٥]. وخلاصة القول هي أن الأحاديث التي تبدأ كآحاد لا يمكن أن تتحول إلى التواتر مهما بلغ عدد رواتها في اللاحق من السند.

برز نوع آخر من الأحاديث يعرف بالمتواتر المعنوي، وذلك خلال القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، وجزماً في فترة ما بعد منتصف القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، وكان هذا بمثابة الحل للمشكلة المتعلقة بحجية الإجماع[٣٦]. وقد انفرد هذا النوع من الأحاديث كنوع مستقل جنباً إلى جنب مع التواتر اللفظي والآحاد على الرغم من محدودية استخدامه. ولكي يكون الحديث متواتراً معنوياً، ويجب أن يتجاوز الترجيح بصحته القيمة ٠,٥ في مقياس نظرية الاحتمالية الرياضية. وفي حالة وجود حديثيْ آحاد متفقيْن على معنى واحد فإن احتمالية صحتهما تزداد. فإذا افترضنا مثلاً وجود حديثيْ آحاد متفقيْن على معنى واحد، وكانت القيمة الاحتمالية لصحة كل منهما تبلغ ٠,٥، فإن احتمالية أن يكون كلا الحديثين صحيحاً ستتجاوز القيمة ٠,٥، لكنها تبقى أقل بكثير من حدود قيمة الجزم الأكيد (القيمة ١ هنا). ولكن إذا ازداد عدد الأحاديث المتفقة معنوياً والمختلفة لفظياً، فإن قيمة احتمالية صحتها جميعاً تزداد حتى إنها قد تصل إلى حد التأكيد الكامل أحياناً[٣٧].

قبل أن نناقش القيمة العلمية المعرفية لأنواع الحديث السابقة يجب علينا أن نقيّم معاييرنا المعرفية التي يعتمد عليها تقبلنا لمفهوم السردية التاريخية، لأنّ موضوع البحث يعتمد على مدى إيماننا بأنّ الأحاديث النبوية هي بالفعل انعكاس حقيقي لما قاله الرسول [ﷺ] أو فَعَله. لقد ذكرنا في ما سبق أنه لكي يكون لادعاءات ويل وغولدزيهر وشاخت معنى، يجب

---

(٣٥) أمير بادشاه، المصدر نفسه، مج ٣، ص ٣٧.

(٣٦) للمزيد حول هذا الموضوع، انظر: Wael B. Hallaq, «The Authoritativeness of Sunni Consensus,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 18 (1986), pp. 427-454.

(٣٧) الآمدي، الأحكام في أصول الأحكام، مج ١، ص ٢٣٢ ـ ٢٣٣؛ أبو الوليد بن خلف الباجي، المنهاج في ترتيب الحجاج، تحقيق عبد المجيد تركي (باريس: بول قيوتنر، ١٩٧٦)، ص ٧٦، و Hallaq, «On Inductive Corroboration, Probability and Certainty in Sunni Legal Thought,» p. 17 ff.

أولاً أن نتقبل فكرة اعتقاد علماء المسلمين بصحة جميع الأحاديث، وأنها انعكاس لا يشوبه الشك لما قاله [ﷺ] أو فعله أو قرره. إنه لمما يدعو إلى التعجب حقاً أن يعتنق هؤلاء المستشرقون مثل هذه الفرضيات مع علمهم باستخدام علماء المسلمين لقوانين النظرية الاحتمالية في حكمهم على صحة الحديث. ولا يمكنني شخصياً أن أصدق أن غولدزيهر، مثلاً، قد يثير مثل هذه الافتراضات لو كان يعلم أن العلماء المسلمين لم يجزموا قطعاً بصحة الأحاديث، وأنهم استخدموا نظرية الاحتمالية لقياس مدى صحة الحديث.

يصعب في معظم الحالات التي تجرى فيها دراسات على أحاديث بعينها (من الأحاديث التي يقدَّر عددها بعشرات الآلاف) أن نتأكد من كون الحديث موضوعاً في زمن لاحق أم لا. إلا أنه يجب علينا في حال ساورنا الشك بصحة أحد الأحاديث أن نستبعد هذا الحديث تماماً، هذا إذا كنا نسعى وراء الدقة كمؤرخين. كما يمكننا، إذا لم تحط بالحديث شكوك كبيرة، أن نستشهد بالحديث في مناسبات معينة مع توضيح مواضع الشك فيه والإيقان بعدم صلاحيته كمصدر معتمد. وفي الحالتين، لا يمكن أن يكون هذا الحديث موثوقاً لنا كمؤرخين لأنه يفترض بنا أن لا نثق سوى بالسرد التاريخي الذي يجزم تماماً بوقوع أحداثه مع الاحتياط من تأثير التحيز الأيديولوجي، وما إلى ذلك من التأثيرات المحتملة.

طبقاً لنظرية الاحتمالية، لا يعتد بأي حديث تعادل قيمة احتمالية صحته ٠,٥١ أو أقل. ويمكننا أن نقارن ذلك باحتمالية ترجيح جنس الجنين لمزيد من التوضيح. فقيمة الاحتمالية بأن يكون الجنين أنثى هي ٠,٥، وهي كذلك بالنسبة إلى المولود الذكر. فلو افترضنا أن احتمالية صحة الحديث تتجاوز ٠,٥ بفارق بسيط فقط، فإنه لا يمكننا أن نعدَّ هذا الحديث صحيحاً وموثوقاً كمرجع تاريخي، كما لا يمكننا أن نجزم بأنّ جنس الجنين أنثى إذا ما كانت قيمة احتمالية ذلك تزيد على ٠,٥ بفرق هامشي.

وبناء على ما سبق، لا تنطبق شروط صحة الحديث بمقياس الاحتمالية على أي من أحاديث الآحاد والتواتر المعنوي. فحديث الآحاد ظني، ما يعني أن القيمة الاحتمالية لصحته تتجاوز ٠,٥١، لكنها لا تبلغ حد الجزم الأكيد بأي حال. ولهذا وضع المحدثون والفقهاء المسلمون في حسبانهم

إمكانية تعرض حديث الآحاد للخطأ أو الاختلاق، ذلك أن الاحتمالية ذاتها عرضة للتضليل استناداً إلى تعريفها(٣٨). وإذا لم يكن بإمكاننا الوثوق بحديث الآحاد كمرجع تاريخي، فإن ذلك ينطبق أيضاً على التواتر المعنوي باعتباره مجموعة من أحاديث الآحاد. وقد اعتمد بعض المستشرقين على هذه النتيجة ليشككوا أيضاً بصحة التواتر اللفظي المعروف بأفضليته علمياً على التواتر المعنوي(٣٩). إذاً، فبالنسبة إلينا وعلى خلاف العلماء المسلمين في العصور الإسلامية الوسطى الذين يربطون مفهوم التواتر بالميتافيزيقية واللاهوتية، فإن ما يحتمل الشك في أجزائه، يحتمل الشك فيه كله. وبناء عليه فإننا نفترض اندثار جميع الأحاديث المتواترة معنوياً، خلا واحد(٤٠)، هذا إذا افترضنا أساساً وجود أكثر من حديث من هذا النوع(٤١).

(٣)

يبقى لدينا، إذاً، المتواتر اللفظي، وهو ذلك الحديث الناتج من علم مباشر وبالتالي يقيني. لكن قبل أن نتطرق إلى هذا النوع من الأحاديث سنلقي نظرة على جانب آخر من جوانب الخطاب الإسلامي التقليدي الذي أسس له المحدثون أنفسهم لا الفقهاء أو الأصوليون.

---

(٣٨) نجم الدين سليمان الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، تحقيق عبد الله التركي، ٣ مج (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م)، مج ٢، ص ١١٢ و١١٥ (خبر الواحد يحتمل الكذب)؛ أبو عمرو بن الصلاح، **صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط**، تحقيق موفق عبد القادر (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، ص ٨٥ (الظن قد يخطئ)؛ ابن القصّار، **المقدمة في الأصول**، ص ١١٠ (خبر الواحد. . . جاز عليه النسخ والغلط والسهو والكذب)، وأبو علي السرخسي، **أصول** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٢)، ص ٢٦٩، «[الآحاد] فيه احتمال وشبهة.»

(٣٩) السرخسي، **المحرر في أصول الفقه**، مج ١، ص ٢١٤ وما يليها.

(٤٠) وهو حديث «لا تجتمع أمتي على خطأ». انظر: Hallaq, «The Authoritativeness of Sunni Consensus,» p. 411 ff.

يجب أن أنوّه هنا إلى عدم اتفاق الفقهاء على صحة هذا الحديث. ففخر الدين الرازي والطوفي، مثلاً، لم يعتدا به لعدم قطعيته كمرجع، ما يعني عدم تبريره الإجماع. انظر: فخر الدين الرازي، **المحصول في علم الأصول**، ٢ مج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨)، مج ٢، ص ٨ - ٤٧. انظر أيضاً: Wael B. Hallaq, *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*, Collected Studies Series; CS474 (Aldershot, England; Brookfield, VT: Variorum/Ashgate, 1994), p. VIII.

(٤١) لا أعلم بوجود حديث غير ذلك الذي يتناول حجية الإجماع. انظر: الحاشية السابقة.

في حين لا تشكل الجوانب العلمية واللغوية للأحاديث النبوية أهمية كبرى للفقهاء، فإن اهتمام المحدثين ينصب بكامله على الدراسة المتعمقة لهذه الجوانب، أي إن دراسة هذه الجوانب هي مجال اختصاص المحدثين. غير أن هذا الاهتمام هو القاسم المشترك الوحيد الذي يجمع بين الفئتين[٤٢]. فالأصوليون يهتمون بالحديث كجزء من مجال دراستهم العلمية للفقه، وما يهمهم في النهاية هو تقييم الأحاديث كأحد مصادر الأصول، وذلك لقياس مدى تطابق الفقه كما يراه البشر مع الشرع الإلهي أو اختلافه. وكلما علت احتمالية صحة الحديث (ذي المحتوى الفقهي)، اقترب الفقهاء من التوصل إلى الحقيقة الشرعية العليا للحكم الذي يتضمنه الحديث، أي إن اهتمام الأصوليين ينحصر في هذا التقييم المعرفي (وهنا بالضبط يلتقي اهتمام علماء أصول الفقه مع العلماء المحدثين، فالفئتان تهتمان بدراسة صحة الحديث وموثوقيته من منظور معرفي بغض النظر عن اختلاف طرائقهم في التقييم).

أما اهتمام المحدثين، على خلاف الأصوليين، فهو موجّه إلى جانب آخر. فعلى الرغم من اهتمامهم بصحة الحديث كما عند الأصوليين، إلا أن اهتمامهم هذا ينصب على نقاط مختلفة من هذا الجانب. فهم يدرسون الحديث كوسيلة للتوصل إلى ما يسمى بالعمل[٤٣]، وهو ذلك المعتمد على الاحتمالية، لكنه ضروري لإرساء قواعد مفهوم العمل الصالح[٤٤]. وهذا يعني أنهم على النقيض من الأصوليين، لم يهتموا بدراسة الطرفين صحة/ احتمالية صحة الحديث، بل وجّهوا اهتمامهم إلى أي دليل يستوفي في رأيهم أدنى متطلبات الصحة. ولهذا السبب كان للحديث الصحيح الذي يتصدر أنواع الحديث الأخرى في نظرهم، أنواع عديدة لا يحتمل أدناها مرتبة الاحتمالية

---

(٤٢) تنبّه مراجع الحديث دوماً إلى اختلاف المصطلحات والتصنيفات التي يستخدمها كل من الفقهاء والأصوليين. كما يشير الأصوليون إلى الشيء نفسه ولكن في مناسبات أقل.

(٤٣) انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، ص ٤٤٢، حيث جادل بأن الأغلبية العظمى من الأحاديث المذكورة في الكتب الستة هي تلك التي تستوفي متطلبات العمل. لا يمكن إنكار أهمية العمل من المنظور الفقهي، لكن المحدثين كانوا أكثر اهتماماً من علماء الأصول الذين انصبّ جل اهتمامهم على الجانب العلمي للأحاديث النبوية. انظر: العبّادي، **الشرح الكبير على الورقات**، مج ٢، ص ٤٠٥، والطوفي، **شرح مختصر الروضة**، مج ٢، ص ١١٢ و١١٤.

(٤٤) ابن القصّار، **المقدمة في الأصول**، ص ٦٧ ـ ٦٨.

المطلقة[٤٥]. وقد يكون هذا أيضاً سبباً لعدم وجود قسم خاص بالمتواتر عند المحدثين مثل ذلك الذي وضعه علماء الأصول. لقد ذكر ابن الصلاح (ت. ٦٤٣هـ/ ١٢٣٥م)، وهو من أعلام المحدثين المتأخرين[٤٦]، أنه لا وجود لمسمى المتواتر في تصنيفات خطاب المحدثين؛ ويعود ذلك، على حد زعمه، إلى أن هذا النوع لا يمثل جزءاً من روايتهم[٤٧].

غني عن القول هنا إن أحد أهم المعايير بالنسبة إلى المحدثين (والأصوليين إلى حد ما)[٤٨] هو تحقيق معنى العمل[٤٩]، وهذا يعني تطبيق الشريعة في جميع جوانب الحياة بالارتكاز على العلم بالمصادر التي ارتضاها الله جلّ وعلا. فالمعرفة الأكيدة بدقائق السلوك الإنساني غير ممكنة، ولو اعتمد تهذيب هذا السلوك وتقويمه على مثل هذا التصنيف المعرفي، سواءً أكان ذلك كلياً أم جزئياً، فإن تنظيم حياة البشر ستصبح ضرباً من المستحيل[٥٠]، ذلك أن اليقين في أمور الفقه، كما ورد عن أحد الفقهاء، صعب التحقيق[٥١]، والفقه كما نعلم هو ما يُسيّر جوانب الحياة كلها.

إذا لم يكن المتواتر ضمن أنواع الحديث التي اعتمدها المحدثون، فهذا يعني أن الأحاديث التي يهتمون بدراستها هي أحاديث آحاد أو أضعف من ذلك. وقد أوضحت المصادر جلياً أن المحدثين وضعوا تصنيفاً للأحاديث من ثلاثة أنواع: الصحيح والحسن والضعيف[٥٢]. ويتفرع

---

(٤٥) ابن الصلاح، **مقدمة ابن الصلاح ومحاسن الاصطلاح**، ص ١٦٩ ـ ٧٠، ومحيي الدين شرف الدين النووي، **التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير والنذير**، تحقيق عبد الله البارودي (بيروت: دار الجنان، ١٩٨٦)، ص ٢٣ ـ ٢٤.

(٤٦) يرى ابن خلدون أن كتابات ابن الصلاح في الحديث هي الأكثر مرجعية بين كتابات المتأخرين. انظر: ابن خلدون، **المقدمة**، ص ٤٤٣.

(٤٧) ابن الصلاح، المصدر نفسه، ص ٤٥٣ ـ ٤٥٤.

(٤٨) والذين يختلفون في هذا السياق عن المفتين والقضاة وغيرهم ممن يتطلب عمله في القضاء التعامل المباشر مع الممارسات الفقهية على أرض الواقع.

(٤٩) راجع الحاشية ٤٣.

(٥٠) انظر: العبّادي، **الشرح الكبير على الورقات**، مج ٢، ص ٤٠٥، والطوفي، **شرح مختصر الروضة**، مج ٢، ص ١١٢ و١١٤.

(٥١) الطوفي، المصدر نفسه، مج ٢، ص ١١٢.

(٥٢) يسمى الضعيف في بعض المواضع بالسقيم إلا أن الاسم الأخير أقل استخداماً. انظر:

الأخيران إلى أنواع أخرى قد تحتسب كأنواع مستقلة كالحسن الصحيح والحسن الغريب[٥٣]. ولن نتطرق في هذه المقالة إلى الضعيف والغريب وغيرهما من أنواع الحديث الأضعف درجة، لأن المحدثين أنفسهم يرون أنها مصدر أحاديث مشكلة في أفضل الأحوال ومكذوبة في أسوئها[٥٤].

يعرف الصحيح بأنه ذلك الحديث الذي يروى بسند متصل لا يتخلله انقطاع، ويرويه العدول من الرواة ممن عرفوا بالضبط[٥٥]. وقد ذكرنا في ما سبق أن الأحاديث الصحيحة ليست كلها على الدرجة نفسها من الصحة، فهي تصنف إلى ستة أنواع على الأقل، وذلك طبقاً للتصنيف والكيفية التي تناول بهما البخاري ومسلم دراستها في **صحيحيهما**[٥٦]. أما الحسن فهو الحديث الذي لا يوصف رواته بالعدول ولا يتصفون أيضاً بالفسق[٥٧]. وهذا النوع، على الرغم من احتمالية ضعفه، يصلح للعمل به، غير أنه لا يصل إلى درجة اليقين بحال[٥٨].

كانت القيمة المعرفية للحديث الصحيح مثار بعض الجدل بين المحدثين بعد القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر للميلاد، على الرغم من أن هدفهم لم يكن معرفياً في الأساس. فكان لكل من النووي (ت. ٦٧٦هـ/ ١٢٧٧م) وابن الصلاح رؤية مخالفة للآخر. فقد ذكر النووي صراحة أن «الصحيح يعني الصحيح ولا شيء آخر، وهو لا يفيد

ابن الصلاح، **مقدمة ابن الصلاح ومحاسن الاصطلاح**، ص ١٥١ وما يليها، و James Robson, «Varieties of the Hasan Tradition,» *Journal of Semitic Studies*, vol. 6 (1961), pp. 47-61, esp. 49.

(٥٣) النووي، **التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير والنذير**، ص ٢٦؛ ابن خلدون، **المقدمة**، ص ٤٤٤، و Robson, Ibid.

(٥٤) النووي، المصدر نفسه، ص ٢٤؛ أبو الحسين مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، مج ١، ص ٣٠، والطوفي، المصدر نفسه، مج ٢، ١٤٨.

(٥٥) تقي الدين بن دقيق العيد، **الاقتراح في بيان الاصطلاح**، تحقيق قحطان الدوري (بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م)، ١٥٢؛ ابن الصلاح، **مقدمة ابن الصلاح ومحاسن الاصطلاح**، ص ١٥١ ـ ١٥٢، والطوفي، المصدر نفسه، ص ١٤٨.

(٥٦) ابن الصلاح، المصدر نفسه، ص ١٦٩ ـ ١٧٠، والنووي، المصدر نفسه، ص ٢٣ ـ ٢٤.

(٥٧) ابن دقيق العيد، المصدر نفسه، ص ١٦٢ ـ ١٦٣، والطوفي، المصدر نفسه، مج ٢، ص ١٤٨.

(٥٨) ابن دقيق العيد، المصدر نفسه، ص ١٦٨، وابن الصلاح، المصدر نفسه، ص ١٧٥.

اليقين»[59]. وقد شدّد على أن المحققين والأكثرين يرون أن الصحيح لا بد من أن يكون متواتراً وإلا بقي محلاً للشك واستحال بلوغه اليقين[60]. أما البلقيني (ت. ٨٠٥هـ/١٤٠٢م) فقد استعان بمرجعية بعض العلماء الذين أيدوه واستند إلى منظور ابن الصلاح في أن الأحاديث الصحيحة التي اتفق عليها البخاري ومسلم تفيد العلم اليقيني النظري[61]. وهذا يعود إلى اتفاق المجتمع المسلم على قبول مرجعية صحيحي البخاري ومسلم بحسب ابن الصلاح. وهذا الاتفاق، كما يرى، يعادل الإجماع مما يؤدي بالحديث إلى الصحة[62]. ويجدر بنا أن نشير هنا إلى أن صحة الحديث بالنسبة إلى ابن الصلاح لا تعتمد على كيفية نقل الحديث بل تستنتج من الإجماع على مرجعية ما اتفق عليه البخاري ومسلم. إن تجاهل سلسلة السند وأهلية الراوي كمعيارين لقياس صحة الحديث وتبني طريقة غريبة عوضاً عن ذلك له نتائج خطيرة. فموقف ابن الصلاح هنا يعزز فعلياً مسألة انفراد الأمة بسلطة التشريع وذلك برفع درجة أحد مصادر التشريع مثلاً من الترجيح إلى اليقين. والأهم من ذلك هو أن النتائج المنطقية لافتراض ابن الصلاح تعني تقويض دعائم الإجماع كمصدر للتشريع بسبب حصره إياه داخل إشكالية الاستنتاج الدوري[63]. وقد كان تجنب الوقوع في هذه الإشكالية بالتحديد هو محور اهتمام الفقهاء في كل زمان. ويبدو أن هذا هو سبب اعتراض ابن عبد السلام (ت. ٦٦١هـ/ ١٢٦٢م) على ابن الصلاح ووصفه لمنظوره هذا بالرديء[64]. ولعل أكثر الردود إفحاماً لمسألة المرجعية المفترضة للإجماع هو رد غولدزيهر الذي ذكر فيه «أنه على الرغم من التقدير السائد للصحيحين بين المسلمين، لم يتجاوز هذا التقدير حد تحريم النقد الحر

---

(٥٩) النووي، التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير والنذير، ص ٢١؛ «وإذا قيل صحيح، فهذا معناه ـ لا أنه مقطوع به».

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٢٤؛ سراج الدين البلقيني، محاسن الاصطلاح، طبعت مع مقدمة ابن الصلاح، تحقيق عائشة عبد الرحمن (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٩)، ص ١٧١ ـ ١٧٢. يرى أمير بادشاه، في كتابه أن الاحتمالية هي هدف الصحيح والحسن، وذلك دون تفريق بين الاثنين. انظر: أمير بادشاه، تيسير التحرير: شرح على كتاب التحرير، ص ٣٧.

(٦١) البلقيني، المصدر نفسه.

(٦٢) ابن الصلاح، صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط، ص ٨٥ ـ ٨٧.

(٦٣) Hallaq, «The Authoritativeness of Sunni Consensus,» pp. 427-454.

(٦٤) البلقيني، محاسن الاصطلاح، ص ١٧١ ـ ١٧٢.

للأحاديث والتعليقات الواردة في الكتب أو اعتبار ذلك مشيناً»[٦٥].

أما الأنواع الفرعية الأخرى من الأحاديث الصحيحة (التي لم يتفق عليها البخاري ومسلم)، فهي بالإضافة إلى الحسن، ظنية الثبوت، وهي بذلك تنتمي إلى الآحاد بحسب تقسيم الأصوليين. وإذا تجاوزنا اعتقاد ابن الصلاح بصحة الأحاديث التي اتفق عليها البخاري ومسلم، فإن أي صحيح غير متواتر من هذا النوع يعتبر آحاداً بناءً على التعريف، أي إنه لا يفيد اليقين. ويميل إلى هذا الرأي كل من المحدِّثين الذين عارضوا ابن الصلاح والأصوليين والفقهاء الذين من أجلهم تجمع الأحاديث وترتب وتدقق. وقد ذكر الشوكاني صراحة أنه يمكن الاعتماد على الصحيح والحسن في إصدار الأحكام الشرعية لأنهما يحتملان الصحة، وهذا كافٍ في الأمور الفقهية[٦٦].

وأخيراً، تبقى مشكلة المتواتر الذي يفيد اليقين، لقد ذكر ابن الصلاح نفسه أن تصنيف المحدِّثين للأحاديث لا يضم هذا النوع. ولكن ابن الصلاح لم يتوقف عند ذلك، فقد ناقش ندرة المتواتر من منظور تصنيفي[٦٧] في قوله «ومن سئل أن يبرز مثالاً لذلك في ما يروى من الحديث أعياه تطلبه»[٦٨]. وفي بحثه عن مثل هذا الحديث لم يجد سوى حديث واحد يعتقد بروايته متواتراً عن مئة من الصحابة وهو قول النبي [ﷺ]: «من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»[٦٩]. أما الحديث الآخر الذي كاد أن يستوفي شروط التواتر في نظر ابن الصلاح فهو قول النبي [ﷺ]:

---

(٦٥) دراسات إسلامية، مج ٢، ص ٢٣٦ والصفحات التي تليها حيث حاول إثبات اعتقاده.

(٦٦) محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من إرشاد علم الأصول (سورابايا، إندونيسيا: شركة أحمد بن سعد بن نبهان، [د. ت.])، ص ٤٨.

(٦٧) يجب ألّا يُستشهد بهذا ضد زعمه السابق حول المكانة الثابتة للصحيح. فالعلم الذي يفيده المتواتر مباشر كما اتفق الجميع. لكنه أيضاً يرى أن ما اتفق عليه البخاري ومسلم يحتمل العلم المكتسب أو غير المباشر.

(٦٨) ابن الصلاح، مقدمة ابن الصلاح ومحاسن الاصطلاح، ص ٤٥٤؛ «ومن سئل عن إبراز مثالٍ لذلك فيما يروى من الأحاديث أعياه تطلبه».

(٦٩) المصدر نفسه، ومحمد بن نظام الدين الأنصاري، فواتح الرحموت، طبعت مع مستصفى الغزالي، ٢ مج (القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٣٢٤هـ/١٩٠٦م)، مج ٢، ص ١٢٠، «من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار».

«إنما الأعمال بالنيات». غير أن ابن الصلاح، على الرغم من اعترافه بتواتر سند هذا الحديث، يرى أن موطن القوة في سند الحديث ظهرت في وسطه لا في بدايته[٧٠].

ويؤيد ابن الصلاح من الأصوليين المتأخرين كلاً من الأنصاري (١١١٩هـ/١٧٠٧م) وابن عبد الشكور (١٢٢٥هـ/١٨١٠م). فهما يريان ندرة المتواتر كابن الصلاح، إلا أنهما يعتقدان بوجود عدد أكبر من هذه الأحاديث. وقد استطاعا بمشقة أن يجدا أربعة أحاديث من هذا النوع، كما استعانا بابن الجوزي (ت. ٥٩٨هـ/١٢٠١م) لتعزيز اعتقادهما، فقد قال صراحةً: «لقد تتبعت الأحاديث المتواترة ووجدت عدداً منها». وعدّد ستة أحاديث أورد الأنصاري وابن عبد الشكور واحداً أو اثنين منها على أقل تقدير[٧١]. وهذا يعني أن البحث الدقيق لأبرز المحدثين والفقهاء لم يسفر في النهاية عن أكثر من ثمانية أحاديث متواترة أو تسعة.

يمكن أن يحتسب هذا العدد من الأحاديث المتواترة صحيحاً لو أننا سلّمنا بأنها جميعاً أحاديث متواترة فعلاً. لكن ابن عبد الشكور ذكر في شرحه لأحد نصوص كتاب الأنصاري أن القارئ سيجد في نهاية الشرح أحاديث أخرى من ضمنها حديث عدم اجتماع أمة محمد [ﷺ] على خطأ[٧٢]. وهذا يعني أن ابن عبد الشكور لم يقصد التواتر اللفظي حصراً عند الحديث عن المتواتر، ذلك أن الحديث السابق متواتر معنوياً[٧٣]. وهذا يؤدي بنا إلى احتمالية تقلص عدد الأحاديث المتواترة المذكورة آنفاً ليقل عن أربعة، مع احتمال أن لا تزيد بمجموعها على ثمانية أو تسعة.

---

(٧٠) ابن الصلاح، المصدر نفسه، ص ٤٥٤، «إنما الأعمال بالنيات».

(٧١) الأنصاري، **فواتح الرحموت**، مج ٢، ص ١٢٠.

(٧٢) محمد بن نظام الدين الأنصاري، **مسلّم الثبوت: شرح فواتح الرحموت**، طبعت مع **مستصفى الغزالي**، ٢ مج (القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٣٢٤هـ/١٩٠٦م)، مج ٢، ص ١٢٠ - ١٢١. راجع أيضاً الحاشية ٣٦.

(٧٣) لقد اعتبر عبد الوهاب بن نصر البغدادي أحد الأحاديث التي أوردها الأنصاري وابن عبد الشكور، وهو حديث المسح على الخفين، متواتراً معنوياً. انظر: **إجماع البغدادي**، طبعت مع ابن القصّار، **مقدمة في الأصول**، تحقيق محمد سليماني (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٦)، ص ٢٧٦.

(٤)

وخلاصة القول هي إن المستشرقين وجهوا اهتمامهم إلى ذلك الجانب من الخطاب الإسلامي التقليدي الذي لا جدوى من دراسته. فقد تناولوا هذا الخطاب خارج سياق التقييم المعرفي للحديث الذي يشكل جوهر التصور الإسلامي للبحث التاريخي. ولو وجدنا أي أثر للسعي خلف التقييم المعرفي في خطاب المحدثين فإننا نعزوه إلى الاهتمام الذي يوليه المحدِّثون إلى أصول الفقه. وقد تطور التقييم المعرفي للحديث واتضحت معالمه على يد علماء الأصول والفقهاء، وكان يجدر بالمستشرقين أن يبدأوا بحثهم من هذا الجانب من الخطاب، هذا إذا وجدنا أي طائل من دراسته أصلاً.

إن تقسيم الأصوليين للأحاديث النبوية إلى متواترة وآحاد يعطينا كماً هائلاً من النوع الأخير محتمل الصحة وعدداً ضئيلاً قد لا يتجاوز عدد أصابع اليدين من الأحاديث المتواترة المتفق على صحتها. ومن المعروف أن أحاديث الآحاد ومن ضمنها الحسن تشكل الأغلبية العظمى من الأحاديث التي يتعامل معها المحدثون، والتي يستنبط منها الفقهاء الأحكام الفقهية[٧٤]. أما النوع الآخر فلم يكن بالأهمية ذاتها. وحتى لو افترضنا أن عدد هذه الأحاديث يفوق ما أوردناه سابقاً[٧٥]، تبقى مشكلة صحة الحديث

---

(٧٤) النووي، **التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير والنذير**، ص ٢٤ ـ ٢٥؛ ابن دقيق العيد، **الاقتراح في بيان الاصطلاح**، ص ١٦٨؛ العبّادي، **الشرح الكبير على الورقات**، مج ٢، ص ٤١٦، وجمال الدين يوسف بن عبد الرحمن أبو الحجاج المزي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، تحقيق بشّار معروف، ٣٥ مج (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥)، مج ١، ص ١٧١. انظر أيضاً كتاب ابن أبي شامة الذي انتقد فيه ممارسات الشافعية الذين استخدموا الأحاديث الضعيفة في بناء الفقه: **مختصر كتاب المؤمل في الرد إلى الأمر الأول**، طبع في مجموع الرسائل (القاهرة: مطبعة كردستان، ١٣٢٨هـ/ ١٩١٠م)، ص ٢٠ ـ ٢١ و٣٦.

(٧٥) عدّد السيوطي في كتابه **قطف الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة** ٨٨ حديثاً زعم أنها رويت بعشرة أسانيد أو أكثر. لكنه لم يصف أياً من هذه الأحاديث بالمتواتر في أي موقع من مخطوطته في ما عدا العنوان. ويجدر بنا أن ننوه إلى أن عدداً من هذه الأحاديث لم يستوف شروط التواتر في نظر بعض المحدثين ممن يفوقون السيوطي مكانة علمية. ونذكر هنا على سبيل المثال حديث «إنما الأعمال بالنيات»، حيث يرى ابن الصلاح أن هذا الحديث لم يحقق شروط التواتر في سلسلة السند كاملة. كما إن السيوطي ضمّ أيضاً حديثَيْ عدم اجتماع الأمة على خطأ والمسح على الخفين اللذين اعتبرهما العلماء من أنواع التواتر المعنوي لا اللفظي. راجع الحواشي ٤٠، ٧٠ و٧٣

مشكلة صغيرة تتعلق بجزء ضئيل من النصوص النبوية التي يمكن أن نستعين بها في دراساتنا النقدية.

وبالإضافة إلى ذلك، لا يمكن أن يأخذ العلماء المعاصرون رأي ابن الصلاح بيقينية الأحاديث التي اتفق عليها البخاري ومسلم مأخذ الجد لسببين:

أولهما؛ أن هذا المنظور كان محل اختلاف بين العلماء المحدثين أنفسهم وقد رفضته الأغلبية منهم لأسباب معرفية ومنطقية. فإذا كان للإجماع الذي يفرض ابن الصلاح قدرته على الارتقاء بالصحيح إلى درجة اليقين، أن يحكم مرجعية الحديث، فإنه لا يمكن للحديث أن يقضي بمرجعية الإجماع، لأن هذا يؤدّي بنا إلى حلقة مفرغة سعى علماء المسلمين إلى تجنبها. ولكن الحديث يحكم الإجماع في الواقع، وذلك في ظلّ التسليم بحقيقة انفراده كنص مرجعي قادر على ذلك، ما يعني أن الإجماع يمتنع عن الحكم على الحديث كما ترى أكثرية علماء الحديث المسلمين[٧٦].

أما السبب **الثاني** فيكمن في ارتكاز هذا المنظور على أسس دينية بحتة لا تمتّ بصلة إلى معايير التقييم التي أرساها علماء الحديث المسلمون أنفسهم. فصحة الحديث من هذا المنظور لا تبنى على سند الحديث أو استقامة رواته. ولم يحدث أبداً أن حُكم على حديث ما بالصحة **مباشرة** ومن **دون تحقيق** لمجرد اتفاق البخاري ومسلم عليه. فقد كان التمحيص والبحث المستقل مطلوبين دوماً للتحقق من صحة الحديث بحسب طبيعة سنده. ولن يمكننا التوصل إلى ما يسمى بالمتواتر لو طبقنا معايير البحث هذه وذلك باعتراف ابن الصلاح نفسه. إن ما يكسب الحديث الصحيح بحسب ابن الصلاح صبغة اليقينية ليس إلا تلك النظرة المقدسة لإجماع

للمزيد حول هذا الموضوع. ويجدر بنا أن نشير أيضاً إلى أن ٥٠ من الأحاديث التي ذكرها تتعلّق بالعقيدة والطقوس الدينية. انظر: السيوطي، **قطف الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة** (مخطوطة ٢٨٨٩، قسم يهودا، مجموعة قاريت، جامعة برنستون). كما أرغب بهذه المناسبة في أن أعبر عن شكري وامتناني للسيدة آنالي بولس من مكتبات جامعة برنستون لما قدمته من مساعدة في تذليل العقبات في سبيل اطلاعي على المخطوطة.

(٧٦) راجع الحاشية ٣٦.

الأمة لا معايير البحث «العلمي» التي يتوجب تطبيقها على الظروف التاريخية وعلم الرجال المرتبطين بنقل الحديث.

من الممكن أن تكون بعض الأحاديث الصحيحة قد صنفت كمتواترة، لكن ما يهمنا في النهاية هو حقيقة ضآلة أهمية هذا النوع نظراً إلى ندرة الأحاديث التي تندرج تحت مسماه بأي طريقة حسبت وهي بذلك سهلة الدراسة والبحث. ولن يكون الجدال الغربي الحديث حول صحة الأحاديث النبوية منطقياً في حال حُصرت مادة النقاش في بضعة أحاديث من هذا النوع. ولكننا نعلم يقيناً أن هذا المجال لا يقتصر على هذا النوع فقط بل يشمل أغلبية الأحاديث. وإذا كان الفقهاء والمحدثون، وهما الفئتان الأكثر اختصاصاً بدراسة الحديث، قد سلّموا مسبقاً باحتمالية الصحة للأحاديث النبوية، فلا طائل من إهدار طاقاتنا في نقاش عقيم. لقد أخبرنا العلماء أن الأحاديث جميعها ظنية الثبوت، باستثناء القليل جداً منها. والظنية كما نعلم وكما وضحت المصادر جلياً تحتمل الخطأ، فماذا نريد أكثر من ذلك؟





الفصل الثالث

دراسة نقدية لمقالة وائل حلاق حول «ثبوت الأحاديث: والإشكالية المتوهمة»

تبنّى أ. د. حلاق آراءً عديدة في مقالته حول ثبوت الحديث النبوي خالف في كثير منها آراء المستشرقين، وذلك عائد إلى أمور متعددة منها تكوينه الثقافي وتمكّنه من المصادر، ومنهجه البحثي والبيئة العلمية التي نشأ فيها، فكان هنالك كثير من النقاط الإيجابية التي أثرى بها الساحة العلمية في الغرب على وجه الخصوص، إلا أنه لا يخلو الباحث عموماً وكل بحث بعينه من مآخذ، وهذا الفصل يجلي تلك الآراء ويُبيّن ما قدمه أ. د. حلاق من جهود، وما على كتاباته من مآخذ. ولن تكون هذه الدراسة دراسة تحليلية لكل ما أورده كلمة بكلمة وجملة بجملة، ولكن سأتعرض لمنهجه إجمالاً وما يلزم التنويه عليه أو الإشارة إليه مما يحتمل اللبس أو الخطأ.

فأولاً، نجد أن التكوين الثقافي للأستاذ وائل حلاق وتأثّره بكتابات إدوارد سعيد وتتلمذه على يدي فرحات زيادة اللذين كان لديهما رؤية واضحة للنظرة الاستعلائية الاستشراقية للعالم العربي والإسلامي نمّى عنده الموضوعية والاستقلالية في رؤيته لكثير من الحتميات والافتراضات الاستشراقية، وما نقضه لنظرية شاخت حول إغلاق باب الاجتهاد[1] إلا

(1) Wael Hallaq, «Was the Gate of Ijtihâd Closed?,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 16, no. 1 (1984), pp. 3-41.

نشر في: Ian Edge, ed., *Islamic Law and Legal Theory*, (*The International Library of Essays in*

مثال صارخ على نقض البنية الاستشراقية لتاريخ التشريع الإسلامي من أساسها. إضافة إلى ذلك فإن القسم العلمي الذي انطلق منه وهو قسم الدراسات الإسلامية في جامعة ماكجيل[٢] بمونتريال في كندا يُعدّ أحد أهم خمسة مراكز للدراسات الإسلامية في الغرب، وهو قسم مستقل في تأسيسه وفي مناهجه منذ تأسيسه[٣] مع مكتبة الدراسات الإسلامية[٤] (ISL) عام ١٩٥٢م.

ثانياً، تمكُّن الأستاذ حلاق من المصادر المتعلقة بالدراسات الإسلامية والدراسات المقارنة، ساهم في بلورة تصور شامل وعميق في الأبحاث التي يقدمها. فإضافة إلى إتقانه وتدريسه اللغة العربية، فإنه يتقن اللغتين العبرية والإنكليزية بطلاقة ويؤلف ويحاضر بهما، كما لديه معرفة باللغة الفرنسية. ذلك على مستوى قدراته الشخصية، ومما ساهم كذلك في سِعَة اطلاعه ما حوته مكتبة الدراسات الإسلامية بجامعة ماكجيل التي تطورت من مكتبة متواضعة خاصة بالقسم، لتصبح من أهم المكتبات المتخصصة بالدراسات الإسلامية في أمريكا الشمالية. وإضافة إلى الشمولية في كتابات حلاق فإنها اتسمت بالترابط، فحين كتب عن ثبوت الحديث كان مستحضراً كتابات المتقدمين والمتأخرين من المحدثين وكذا ما كتبه الفقهاء والأصوليون. وفي هذه المقالة التي بين أيدينا نلحظ اطلاعه على أقوال علماء أصول الفقه وعلماء مصطلح الحديث في ما يتعلق بالحديث المتواتر.

Law and Legal Theory), series editor Tom D. Campbell (Hampshire: Dartmouth Publishing Co., 1993); Translated into Turkish by Bilal Kuspinar, «Içtihad kapisi kapalimidir?,» *Islami Arastirmalar Dergisi* (October 1993). Translated into Japanese by Atsushi Okuda in *Was the Gate of Ijtihad Closed?*; into Hebrew in *Al-Jama'a, the Chaim Herzog Center for Middle East Studies*, vol. 8 (2001), pp. 118-168, with an introduction by Nimrod Hurvitz, pp. 116-117.

(٢) تم تصنيف ماكجيل الجامعة رقم ١٢ على مستوى العالم للعام ٢٠٠٧، انظر موقع تصنيف الجامعات Times Higher Education Supplement ranking of The World's Top 200 Universities' 2005.

وانظر موقع الجامعة: <http://www.mcgill.ca>.

(٣) موقع معهد الدراسات الإسلامية: <http://www.mcgill.ca/islamicstudies/>.

(٤) موقع مكتبة الدراسات الإسلامية في جامعة ماكجيل: <http://www.mcgill.ca/islamic-library>.

ثالثاً، كان لدراسات أ. د. حلاق المتعمقة بأصول الفقه الأثر الكبير في ما كتبه حول ثبوت السُنّة. فمسألة الحديث المتواتر والاحتجاج به، وما يتعلق به من اصطلاحات كالمتواتر اللفظي والمعنوي قد تركزت فيها آراء الأستاذ حلاق على كتابات علماء الأصول. لذا لزم توضيح معنى المتواتر وما تعلق به من مصطلحات عند أهل الحديث. وقد أورد أحمد محمود عبد الوهاب الشنقيطي في رسالته للماجستير[٥] تعريفات المحدثين للمتواتر، فبعد أن عرف المتواتر لغة ثم تعريفه عند الأصوليين ذكر تعريفه عند المحدثين بدءاً بابن الصلاح ثم الخطيب وابن حجر والسيوطي. وخلاصته أنه لا فرق بين تعريف الأصوليين والمحدثين، وحاصله أن المتواتر هو الخبر الذي ينقله من يحصّل العلم بصدقة ضرورةً.

رابعاً، عرَّف الأستاذ حلاق الحديث المشهور بقوله: «أما إذا بلغ عدد الرواة في إحدى طبقات السند حد التواتر، فيعرف الحديث عندها بالمشهور»[٦]. وقال معلقاً على ذلك في الهامش أنه قد اختلف الفقهاء على تفاصيل هذا التصنيف. وأشار إلى أنه من الجدير بالملاحظة أنّ المحدثين يرون أن بعض الأحاديث المشهورة موضوعة. وقال حلاق إن ابن الصلاح رأى أنّ «هناك أحاديث مشهورة تدور عن رسول الله في الأسواق ليس لها أصل». وفي كلام الأستاذ حلاق هنا خلط بين المشهور الاصطلاحي وغير الاصطلاحي. فالمشهور الاصطلاحي كما عرفه الحافظ ابن حجر «ما له طرق محصورة بأكثر من اثنين ولم يبلغ حد التواتر، سُمِّي بذلك لوضوحه»[٧]. ولكون الأستاذ حلاق تطرق للمشهور وعلاقته بالمستفيض فسأستطرد في النقل عن ابن حجر في كلامه عن المشهور حيث قال: «وسماه جماعة من الفقهاء المستفيض، ومنهم من غاير بينهما بأن المستفيض يكون في ابتدائه وانتهائه سواء، والمشهور أعم من ذلك»[٨]. وأما المشهور غير الاصطلاحي

---

(٥) أحمد محمود عبد الوهاب الشنقيطي، خبر الواحد وحجيته (المدينة المنورة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث، ١٤١٣هـ/ ١٩٨٣م)، ص ٥ ـ ٥٩.

(٦) Hallaq, «Was the Gate of Ijtihâd Closed?,» p. 80.

(٧) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، بتحقيق أحمد عمر هاشم، ٢ ج (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م)، ج ٢ ص ١٥٧.

(٨) المصدر نفسه.

فهو ما اشتهر عند أهل علم معين كأن يشتهر حديث عند الفقهاء أو الأصوليين أو النحاة أو غيرهم، وتفاصيل ذلك وأمثلته مذكورة في كتب مصطلح الحديث ذكرها السيوطي[٩] وابن جماعة[١٠] وابن الملقن[١١] والنووي[١٢] وغيرهم ممن ألف في مصطلح الحديث.

وقال حلاق في شأن المشهور أن «الأغلبية من العلماء ترى أن العلم في هذا الحديث ـ أي المشهور ـ لا يتعدى الترجيح»، وهذا مخالف للصواب، فإن المشهور الصحيح يفيد العلم النظري عند أكثر العلماء. قال الشوكاني: «الخلاف في إفادة خبر الآحاد الظن أو العلم مقيد بما إذا كان خبر واحد لم ينضم إليه ما يقويه، وأما إذا انضم إليه ما يقويه أو كان مشهوراً أو مستفيضاً فلا يجري فيه الخلاف المذكور، ولا نزاع في أن خبر الواحد إذا وقع الإجماع على العمل بمقتضاه فإنه يفيد العلم وهكذا خبر الواحد إذا تلقته الأمه بالقبول»[١٣]. ونقل شيخ الإسلام ابن تيمية في **الفتاوى** عن أكثر أهل العلم القول إنه يفيد العلم إذا احتف بالقرائن[١٤].

كما نصَّ الأستاذ حلاق في الصفحة ذاتها على أن الأحاديث التي تبدأ كآحاد لا يمكن أن تتحول إلى التواتر مهما بلغ عدد رواتها في اللاحق من السند. ولكنه لم يشر إلى مسألة مختلف فيها وهي هل ينظر إلى عدد الصحابة في اعتبار الحديث متواتراً أو حتى مشهوراً وعزيزاً وغريباً.

---

(٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٣٦.

(١٠) بدر الدين محمد بن إبراهيم بن جماعة، **المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي**، بتحقيق محيي الدين عبد الرحمن رمضان (دمشق: دار الفكر، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م)، ص ٥٥.

(١١) سراج الدين عمر بن علي بن الملقن، **المقنع في علوم الحديث**، بتحقيق ودراسة عبد الله الجديع، ٢ ج (الأحساء: دار فواز، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م)، ج ٢، ص ٤٣٦.

(١٢) محيي الدين يحيى بن شرف النووي، **إرشاد طلاب الحقائق إلى معرفة سنة خير الخلائق**، حققه وعلّق عليه نور الدين عتر (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م)، ص ١٧٩ ـ ١٨٠.

(١٣) محمد بن علي الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، ٢ ج (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م)، ج ١، ص ١٣٨.

(١٤) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم ومحمد بن عبد الرحمن بن قاسم (الرياض: [د. ن.]، ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٤م)، ج ٥، ص ٨١.

خامساً: تعريف الحديث الحسن الذي عزاه الأستاذ حلاق لابن دقيق العيد يحتاج إلى المزيد من التدقيق، فما ذكره الأستاذ حلاق بعد تعريفه للصحيح[١٥] يفيد أن الحسن من جهة أخرى هو ما رواه راوٍ ليس بعدل ولا سيّئ، وأحال في ذلك لابن دقيق العيد[١٦]، وبالرجوع إلى ابن دقيق العيد في الصفحة التي أشار إليها الأستاذ حلاق نجد أنه عرَّف الحسن بما عرَّفه الخطابي «ما عرف مخرجه واشتهر رجاله، وعليه مدار أكثر الحديث وهو الذي يقبله أكثر العلماء ويستعمله عامة الفقهاء». وربما أراد الأستاذ حلاق الإحالة إلى القسم الثاني من الحديث الحسن عند ابن الصلاح، وهو الحسن لذاته والذي نقله عنه ابن دقيق العيد وهو «أن يكون راويه من المشهورين بالصدق والأمانة غير أنه لم يبلغ درجة رجال الصحيح لكونه يقصر عنهم في الحفظ والإتقان»[١٧]. وهذه العبارة لا تفيد أن الراوي سيئ الحفظ وإنما هو أقل درجة من الحافظ المتقن الذي يُعد حديثه صحيحاً.

سادساً: ما أشار إليه الأستاذ حلاق من أنه إذا لم يكن المتواتر ضمن أنواع الحديث التي اعتمدها المحدثون[١٨]، فهذا يعني أن الأحاديث التي يهتمون بدراستها هي أحاديث آحاد أو أضعف من ذلك. فهذا الكلام غير دقيق، فإن عدم ذكرهم له لا يعني أنه ليس حجة عندهم، فإنهم لا يدرسون المتواتر لأنه لا يحتاج إلى بحث وتفتيش عن عدالة الرواة وضبطهم فيدخل فيه حتى غير المسلمين ولذا صرحوا أنه ليس من علوم الحديث. وأشار النووي إلى نكتة لطيفة في سبب عدم إيراد المحدثين للمتواتر ضمن علوم الحديث بقوله: «ولعل إهمالهم إياه لكونه قليلاً في روايتهم جداً»، وهذا ما يفسر به المتقدمون عدم وجود المتواتر ضمن أنواع الحديث، خلافاً لما عليه المعاصرون مثل نور الدين عتر، محقق كتاب النووي، حيث يرون أن

---

(١٥) Hallaq, «Was the Gate of Ijtihâd Closed?,» p. 85.

(١٦) تقي الدين بن دقيق العيد، **الاقتراح في بيان الاصطلاح**، بتحقيق قحطان الدوري (بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م)، ص ١٦٢ - ١٦٣.

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٧١.

(١٨) Hallaq, Ibid., p. 85.

المتواتر موجود وجود كثرة في الأحاديث[١٩]. إلا أنه بالتدقيق نجد أن المتقدمين أصوب.

سابعاً: ذكر حلاق في الفقرة الثانية من مقالته أنه «يجزم بصحة محتوى المتواتر ولا يمكن تأكيد صحة الآحاد». وهذا مشكل وليس هو قول أحد من الأصوليين ولا غيرهم، إذ المتواتر يفيد العلم الضروري أو يفيد القطع ولا دخل للحكم عليه بالصحة هنا إذ موضوع الصحة والضعف أخبار الآحاد، وهذه لم يقل أحد إنه لا يمكن تأكيد صحتها فأهل الحديث والأصوليون يقطعون بصحة ما أجمع أئمة الحديث على صحته. وإنما الخلاف بينهم هو في هل هذا المقطوع بصحته عند أهل الحديث يفيد العلم الظني أو القطعي أو النظري، والأكثر على أنه يفيد العلم لأنه احتفت به القرائن وادُّعيَ عليه إجماع السلف كما نقله ابن تيمية. وقال بعضهم يفيد العلم النظري لا الضروري، ولا خلاف بينهم جميعاً على تأكيد صحة هذا القسم والجزم به وإيجاب العمل به وهو المقصود.



(١٩) النووي، إرشاد طلاب الحقائق إلى معرفة سنة خير الخلائق، ص ١٧٩ ـ ١٨٠.

خاتمـــة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على مَنْ بعثه الله رحمة للعالمين، بشيراً ونذيراً بين يدي الساعة، أما بعد:

فمن أهم نتائج هذا البحث معرفة أن الدراسات الإسلامية في المؤسسات الأكاديمية الغربية تتغير وتتطور، ما يجعل الحكم عليها بشكل إجمالي خطأ محتماً. ويمثل وائل حلاق مثالاً على التغيير وعلى ظهور مدرسة حديثة نشأت في الغرب، وستظهر معالم هذه المدرسة في العقود القريبة القادمة. وإن لم تتغير النتائج التي توصل إليها حلاق إلا أن ما كتبه حول الاحتجاج بالحديث النبوي يعتبر أنموذجاً للتغير المنهجي الحاصل في الكتابات الغربية؛ حيث اعتمد حلاق على مصادر عربية أصيلة في بابها، خلافاً لأغلب من سبقه من المستشرقين الذين كانوا يعتمدون على مصادر ثانوية باللغة الإنكليزية على وجه العموم.

وتُبرِزُ هذه المقالة الاتجاه العلمي الحديث نحو التزاوجية أو التوأمة في الأبحاث العلمية، حيث تتم دراسة موضوع واحد من خلال علمين مختلفين، فمزج حلاق هنا بين علمي أصول الفقه ومصطلح الحديث لدراسة مفهوم التواتر. ومن الضروري تعزيز هذا الاتجاه في دراسات السُنّة النبوية بدراستها من خلال العلوم التي تفيد عند ربطها بها، كأن يمزج علم النفس بدراسة الأحاديث، وكذا علم الاجتماع، وعلم الإنسان (الأنثروبولوجا)، وعلم الاقتصاد وغيرها من العلوم. وتعزيز هذا النوع التواؤمي سبيل لدراسات أكثر عمقاً وربما تقود إلى فهم أدق لمضامين السُنّة. ولتحقيق ذلك ينبغي السعي نحو البحوث العلمية المشتركة بين المتخصصين بالسُنّة وغيرهم من أهل الاختصاصات الأخرى.

على الرغم من محاولة حلاق تصحيح بعض ما قرره المستشرقون حول ثبوت السُنّة إلا أنه انعرج في الطريق التي سلكها بادعائه أنه لا حاجة إلى كل ما كتبه المستشرقون حول ثبوت السُنّة لأن المحدثين أنفسهم ـ كما يزعم ـ لا يقطعون بثبوت الأحاديث بل يجعلونها في دائرة الاحتمالية التي تساوي الشك وعدم اليقين! والمتواتر ـ بحسب زعم حلاق ـ لا يكاد يوجد، فلم يبق ما يستحق الجدل! وهذا خطأ مركب: **أولاً**؛ لأن المحدثين قديماً لا يعرفون هذا القول بل نقل عنهم خلافه، **وثانياً**؛ من تأثر منهم بالمتكلمين والأصوليين نص على أن ما تلقته الأمه بالقبول يفيد العلم النظري أو القطعي.

وخلاصة القول إننا نجد كثيراً من الدراسات الغربية مبنية على أخطاء فادحة حول السُنّة النبوية وتاريخ التشريع الإسلامي، فمن اعتمد على دراسته في تلك البيئة فإنه يأخذ بعض القضايا من دون تمحيص؛ لذا لزم التنويه على بعض القضايا وتصويبها، كتعريف الحديث الحسن والمشهور والمتواتر ومعرفة مبدئه. وهذه الموضوعات على الرغم من اختلاف المحدِّثين فيها عن الأصوليين فإنهم يتفقون على قضايا كلية كالحجية والاعتماد عليها لإثبات ما عليه العمل. وهذا ما بيّنتُه من خلال النقاط الأخيرة في هذا البحث. ويبقى هنالك كثير من المقالات الأساسية والباحثين الغربيين الأساسيين الذين نحتاج إلى معرفة المزيد عنهم وعن إنتاجهم، ولعل هذا البحث يكون منطلقاً للمزيد من الكتابات لغيره من البحوث. والحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

السيرة ومسألة الحديث

أدريان ليتز


صفحة فارغة

السيرة الذاتية لمؤلف المقال
أدريان ليتز

نال أدريان ليتز (Adrien Leites) درجتي البكالوريوس والماجستير في الدراسات العربية والإسلامية من جامعة باريس (III) (١٩٨٥ ـ ١٩٩٠م)، قسم دراسات الشرق الأدنى (١٩٩٢ ـ ١٩٩٧م). نال أدريان درجة الدكتوراه من جامعة برينستون، والتي نشرت بعنوان **وقت ولادة النبي محمد صلى الله عليه وسلم: دراسه للتقاليد الإسلامية** *The Time of Birth of Mūammad. A Study in Islamic Tradition* عام ١٩٩٧، وأشرف على رسالته مايكل كوك. قام أدريان بالتدريس في عدد من المجالات التي تضمنت إلقاء حلقة دراسية بعنوان «أخلاقيات الغزالي» (٢٠١٢ ـ ٢٠١٣م).

يدرس أدريان في جامعة باريس السوربون منذ عام ٢٠٠٠، وشارك في بعثة للتدريس في قسم اللغة وإدارة الأعمال، أبو ظبي (٢٠٠٦).

كما أشرف على عدد من الرسائل العلمية المتخصصة بالدراسات الإسلامية. وعقد عدة دورات عن التفكير المسلم في مؤسسات مختلفة.

عمل في جامعة باريس دوفين (٢٠١٠)، والمعهد الدولي للفكر الإسلامي في فرنسا (٢٠١١)، كما عمل في الجامعة الأمريكية في باريس (٢٠١٢).

نشر أدريان ليتز عدداً من المؤلفات، أهمها: **السيرة ومسألة الحديث**، وكتب ما يزيد على عشر مقالات آخرها «من هو الغزالي بالنسبة لنا؟» في عام ٢٠١٢.

مقدمة

كرس علماء المسلمين من السُنّة والشيعة مؤلفاتهم كاملة أو أجزاء منها لدراسة سيرة النبي محمد [ﷺ] وذلك على مدى ثمانية قرون امتدت من القرن الثامن وحتى القرن التاسع عشر الميلادي. ويمكننا أن نأخذ كتابَي السيرة لمحمد بن إسحاق المتوفى في عام ١٥٠هـ/ ٧٦٧م؛ **وجواهر البحار في فضائل النبي المختار** ليوسف بن إسماعيل النبهاني المتوفى في عام ١٩٣٠م كمثالين يعكسان على التوالي أولى حلقات هذه السلسلة من المؤلفات وآخرها. وهذه المؤلفات عبارة عن روايات فردية موثقة بالأسانيد أو ذكرٍ للمصادر، ومرتبة زمنياً أو بحسب مواضيعها أو بالاعتماد على كلا المعيارين. وتصنف مثل هذه الروايات عموماً تحت عنوان السيرة النبوية أو الشمائل المحمدية. وتُعد هاتان الحقيقتان المتمثلتان في ظهور المؤلفات الممتدة على مدى فترة زمنية طويلة، التي تغطي نطاقاً واسعاً من المعرفة المقسمة بحدود مذهبية من جهة والأجزاء المنفصلة المستقلة لهذه المؤلفات من جهة أخرى، دليلاً على وجود أحاديث السيرة. وأعني «بالحديث» هنا، عملية نقل الأخبار الماضية عن طريق فئة معينة، ومن ثم تقديمها في الوقت الحاضر على أنها أخبار جديرة بالدراسة[1].

وإذا ما سلّمنا بحقيقة أن الحديث لا يقتصر على المحافظة على الأخبار المنقولة فقط، بل على صحتها كذلك، فلأي مدى يمكننا أن نعيد بناء الكيفية التي ظهرت بها أحاديث السيرة وتطورت؟ تهدف هذه المقالة إلى إثبات أن أي محاولة للإجابة عن هذا السؤال تستلزم البحث في بنية أحاديث السيرة، بالإضافة إلى بذل الجهود في سبيل إبراز أهميتها.

---

(١) هذا التعريف بالإضافة إلى المنظور العام للحديث المتبع هنا مستوحى من كتاب: Edward Shils, *Tradition* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1981).

وسأستعرض بإيجاز المعالجات الغربية لهذه المسألة في السيرة النبوية إلى قبل طرح منهجيتي وتفسيري.

١ ـ المعالجات الغربية

ستتناول في البداية إحدى المنهجيات التي اعتمدتها الدراسات الغربية والتي تعرف عادة بنقد المصدر. تهدف هذه المنهجية إلى استنباط الزيادات من خلال مقارنتها بالمتوافر من المؤلفات السابقة وتعدّ المقارنة الأداة الأساسية في هذا النوع من النقد. فبمقارنة الروايات المتباينة لخبر ما يمكننا أن نحدد الرواية الأصلية ونتتبع التغيرات التي اعترت النص في أثناء عملية النقل وذلك بالاستعانة بالفترات الزمنية التي كُتِبَتْ فيها المؤلفات أو على أساس الإسناد. وتستخدم هذه الأدلة كل منها على حدة في تطبيقات منظورين معينين من منظورات نقد المصدر، يؤديان بدورهما إلى نتائج متباينة.

إن استخدام الفترات الزمنية التي كتبت فيها المؤلفات كدليل على الزيادات التي تطرأ على النصوص محكوم بمبدأ عام يمكن أن نوجزه كالآتي: عندما تشذ رواية في المؤلف (س) عن الروايات الموجودة في المؤلفات السابقة فإننا سنستنتج أن الاختلاف حدث خلال الفترة الزمنية التي تفصل المؤلِّف (س) عن آخر مؤلِّف يسبقه. ويمكن تطبيق هذا المبدأ على أي مرحلة في المؤلفات السابقة. وعلى هذا، يمكننا تطبيق هذا المبدأ لتصور كيفية تطور مرويات السيرة. لكن بالإضافة إلى عدم موثوقية النتائج التي يتم تحقيقها عن طريق هذا النوع من نقد المصادر، فإنها نادراً ما تتعدى الكشف عن التغيرات التي تطرأ على النصوص، والبنائية منها على وجه الخصوص. ويمثّل «إدخال العناصر الجديدة» أسهل الأمور للكشف لكونه يخلو من الغموض. كما أن المقارنة تقتصر فيه عموماً على كتابين أو أكثر قليلاً من المؤلفات السنية المتقدمة وذلك بسبب استبعاد دخول عناصر جديدة بعد مرور فترة طويلة من الزمن، ولأن اهتمام ممارسي هذا النوع من النقد يتركز على فترة النشأة[٢].

---

(٢) كان ج. هوروفتز أول عالم يستخدم الفترات التي كُتبت فيها المؤلفات كدليل على إدخال العناصر الجديدة. انظر: Josef Horowitz, «Salman al-Farisi,» *Der Islam*, vol. 12 (1922), pp. 178-180. وقد استخدم هذا المبدأ حديثاً كل من: Michael Cook, *Muhammad* (Oxford: Oxford

أما استخدام الأسانيد كدليل على التطورات الطارئة فيدل على أن المؤلفات الأولى تشكل الجزء الأكبر من المصادر حتى الآن. وهذا صحيح، فقد اختفت في الواقع تلك الروايات المدعمة بالأسانيد، والتي تعتبر معياراً في المؤلفات الأولى، عبر الزمن وتحولت إلى اقتباسات من المؤلفات السابقة. ولا تؤخذ المؤلفات الحديثة بالاعتبار إلا إذا تضمنت سلاسل لأسانيد غير مثبتة في المؤلفات الأولى. زد على ذلك أن كتب الشيعة مهملة كلياً أو جزئياً بسبب الإسناد الشيعي الذي يعيق الربط بين الروايات السُنّية والشيعية.

تطوّر النوع السابق من نقد المصدر بطريقة حديثة تربط بين التحقّق من الأسانيد والتحليل الأدبي وتتضمن العمل على كم هائل من المصادر[٣]، ويمكن تلخيص النتائج العامة لهذه الطريقة على النحو الآتي: بعد فترة قصيرة من عدم الثبات، أصبح النقل النصي هو المعيار حتى تحقق الثبات الكامل في مرحلة لاحقة. ويجب أن نشير هنا إلى نتيجتين. فمن جهة، يمكننا أن نتتبع المؤلفات الأولى حتى مصادرها الأساسية، وبالتالي يمكننا أن نعيد تصور العمليات التي قادت إلى إدراج النصوص في هذه المؤلفات. ما يعني أنه في قضيتنا هذه بالتحديد يمكننا أن نتتبع بناء معظم الروايات الفردية لابن شهاب الزهري المتوفى في عام ١٢٤هـ/ ٧٤٢م وعروة بن الزبير المتوفى في عام ٩٤هـ/ ٧١٢م، كما يمكننا أن نعيد أيضاً تصور الروايات المأخوذة عنها. ومن جهة أخرى، فقد ثبت أن استخدام الفترات

---

university Press, 1983), pp. 63-67, and Patricia Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987), pp. 223-225.

وتوصل كلٌّ من هوروفتز وكوك وكرون إلى استنتاجاتهم من خلال مقارنة ابن إسحاق (المتوفى عام ١٥٠/ ٧٦٧) والواقدي (المتوفى في عام ٢٠٧/ ٨٢٣). وتمكن وانسبرو من خلال مقارنة ابن إسحاق والواقدي والبخاري (المتوفى في عام ٢٥٦/ ٨٧٠) من إعادة بناء التحول التدريجي من القصة السردية (Narratio) إلى القصة التمثيلية (Exemplum). انظر: John Wansbrough, *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History* (Oxford; New York: Oxford University Press, 1978), pp. 76-79.

(٣) قام ج. شولر بتفصيل هذه الطريقة وتطبيقها في دراستين في كتابه. انظر: Gregor Schoeler, *Charakter und Authentie der muslimischen Uberlieferung uber Leben Mohammeds* (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1996).

وللاستزادة، انظر: هـ. موتزكي، «مقتل ابن أبي الحقيق: أصل ومصداقية بعض روايات المغازي» (مقالة ٧).

الزمنية التي كتبت فيها المؤلفات كدليل على التطورات مضلل بالكامل[٤]، غير أن هذه الطريقة لا تنطبق على روايات الأسانيد التي مدارها على راوٍ واحد ذات الروابط المشتركة، وتعيبها المحدودية في تحليل الأسانيد كما أسلفنا.

ولكن المعالجة التي اعتمدها م. ج. كستر (M. J. Kister) تختلف عن النوعين السابقين من نقد المصادر. ففي دراسة للزيادات الطارئة على السيرة لا يهدف كستر إلى بناء تصوره على التغيير بحسب الفترات الزمنية التي كتبت فيها المؤلفات، ولا على أساس الأسانيد، بل يهدف إلى تقديم قراءات عن النصوص المتعلقة بمواضيع أو قضايا بعينها. وتتضمن مثل هذه القراءات البحث في كمٍ كبير من المؤلفات تشمل المؤلفات الحديثة وكتب الشيعة. ويقتصر استخدام المؤلفات الحديثة كأدلة إضافية على النصوص الواردة في الكتب القديمة، أو كإثباتات لاحقة للنصوص القديمة. وفي الحالة الأخيرة لا يمثّل الاعتقاد الضمني بأنه نتيجة ضياع أجزاء كبيرة من المصادر العربية فإنه يتوجب الأخذ تلقائياً بنصوص الكتب المتأخرة كشواهد على ما كُتب في المصادر المتقدمة، فإن هذا الرأي غير مقبول تماماً كشاهد على الحفظ رأياً مرضياً تماماً[٥]. وقد تمكن كستر، مستعيناً بمؤلفات الشيعة، من توضيح موقف الآخر في كل قضية أو توضيح تماثل

---

(٤) انظر: Schoeler, Ibid., pp. 142-143.

حيث دحض فرضية وانسبرو للتغير التدريجي من القصة السردية (Narratio) إلى القصة التمثيلية (Exemplum). ويؤدي تطبيق منهجية سكولر إلى استنتاج أن العملية حدثت عكسياً. انظر أيضاً: Michael Lecker, «The Death of the Prophet Muḥammad's Father: Did Wāqidī invent Some of the Evidence?,» *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (ZDMG), vol. 145 (1995), pp. 9-27.

حيث نوقشت النتائج التي توصل إليها كل من كوك وكرون من خلال المقارنة بين ابن إسحاق والواقدي. وليكر مقتنع بأن المقارنة الشاملة تؤدي إلى استنتاج مفاده أن الاختلاف بين العلماء ناتج من الاعتماد على مصادر معينة كتبت في القرن السابع.

(٥) انظر مثلاً: Meir J. Kister, «Rajab is the Month of God,» *Israel Oriental Studies*, vol. 1 (1971), p. 197.

حيث حاول إثبات افتراضه بأن محمد [ﷺ] حملته أمه في شهر رجب مستعيناً بمؤلفات ابن حجر الهيتمي المتوفى في عام ٩٧٤هـ/ ١٥٦٧م والشاطبي (الذي عاش في منتصف القرن التاسع/ الخامس عشر) [ملاحظة رقم ٤٣]. من الممكن، في هذه الحالة، أن تحفظ المؤلفات الحديثة النصوص الأولى. ولكن حقيقة أن هذه النصوص غير موجودة في المؤلفات الأولى تحتاج إلى تفسير.

وجهات النظر بين علماء السُنّة والشيعة. وفي كلتا الحالتين لم يكن هناك محاولات إيجاد علاقة بين نصوص الشيعة والسُنّة إلا في ما ندر(٦). ويجب أن يُفهم من وصفي الموجز أن دراسة كستر تُظهر إدراكاً كاملاً لامتداد السيرة على فترات طويلة من الزمن، لكنها لا تضع تصوراً محدداً لبنيتها أو تطورها.

تتفادى المعالجات الغربية التأويل إجمالاً وذلك لتبنيها منظورين مختلفين. فمن **المنظور الأول**، يغلب على معظم نصوص السيرة طابع السرد ولذلك تتصف بوضوح المعنى. ويمكن إدراك المغزى من هذه النصوص مباشرة وبالتالي فليس هناك ما يستوجب التأمل في ما وراء النص. أما من **المنظور الآخر** فيلزم أن يرتكز أي افتراض على أسس نصية لقبوله لكون السيرة مؤلفة أساساً من نصوص؛ لذلك فمهما بلغت درجة تعقيد المعنى في السيرة فإنه يفترض أن لا نجد أي مغزى في ما وراء النص(٧). وكما هو واضح من ملاحظاتي فإن عملية التأويل تتضمن ابتعاداً واضحاً عن سمتين من سمات البحوث الغربية هما: التركيز على سمات الطابع السردي؛ والاعتماد الكلي على الأدلة النصية.

---

(٦) انظر مثلاً: Meir J. Kister, «... And He Was Born Circumcised...»: Some Notes on Circumcision in Ḥadith,» *Oriens*, vol. 34 (1994), pp. 12-13,

حيث حاول إثبات افتراضه بأن محمد عليه الصلاة ولد مختوناً مستعيناً بمؤلفات أبي نعيم المتوفى في عام ٤٣٠هـ/١٠٣٨م والمؤلفات السُنية الحديثة، بالإضافة إلى كتب الشيعة لابن بابويه المتوفى في عام ٣٨١هـ/ ٩٩١م والمجلسي المتوفى في عام ١١١١هـ/ ١٧٠٠م. ولكن هذا التشابه لا يلقى كثيراً من الاهتمام.

(٧) انظر مثلاً: Schoeler, *Charakter und Authentie der muslimischen Uberlieferung uber Leben Mohammeds*, chap. 2.

والذي حدّد فيه المؤلف ثلاث «نسخ» من «قصة» بداية الوحي. وتتميز نسخة الزهري بوصف بداية الوحي بـ «اللقاء الغريب» بين محمد [ﷺ] وجبريل [ﷺ] في غار حراء، وتُظهر الخواص السردية فيها «النزعة بالالتزام بالأساسيات» (ص ٦٢ ـ ٧٩). وتؤكد نسخة ابن لهيعة على مشاعر المودة بين محمد [ﷺ] وجبريل عند اللقاء الأول؛ ويمكن اعتبار سماته السردية على أنها «جماليات» و«توسعات رائعة» مرت بها القصة الأصلية عند نقلها (ص ٨١ ـ ٨٥). أما نسخة ابن إسحاق فتجعل اللقاء الغريب رؤيا، وخواصها السردية عبارة عن «تفاصيل مصورة» و«سرد جمالي» و«تكرار للفكرة المركزية» (ص ٨٩ ـ ٩٨). ويبدو أن اختلاف المغزى من القصة في النسخ الثلاث يعكس اتجاهات مذهبية (لا سردية). لكن سكولر لم يعتد بوجود مثل هذه الاتجاهات في موضع آخر.

٢ ـ المنهجية والتفسير

تعتمد منهجيتي على التمييز بين نوعين من النصوص المنقولة هما: الأخبار والأحاديث. ويُقصد بمصطلح «الخبر» هنا الوحدة اللفظية التي يتناقلها العلماء كأفراد. أما مصطلح «الحديث» فيقصد به وحدة المعنى التي يتناقلها علماء المسلمين كمجتمع عبر الزمن، والتي يمكن إدراكها بالوحدات اللفظية.

ويعتبر التمييز بين هذين المصطلحين مهماً في حالة الأخبار السردية على وجه الخصوص. وإذا تمكنا من تمييز الوحدات المعنوية التي تتضمنها الوحدات اللفظية فإنه يمكن اعتبار ظهور السمات السردية للأخبار مصادفة. ويطلق على العلاقة البنائية بين وحدتين أو أكثر من وحدات المعنى في الوحدة اللفظية الواحدة مصطلح «ارتباط». وعن طريق «الارتباط» سأوضح كيف أن وحدتين أو أكثر من وحدات المعنى تشكل أجزاء من الكل المتماسك.

تتألف منهجيتي من خطوتين: وقد قمت في **الخطوة الأولى** التي تختص ببنية أحاديث السيرة بدراسة ورود الحديث في الأخبار من أجل تحديد ارتباطاته المختلفة ومن أجل تعيين مجموعات الأخبار التي تظهر فيها الارتباطات ذاتها. أما في **الخطوة الثانية** التي تهتم بتطور أحاديث السيرة فقد قمت بدراسة إدراج هذه الأخبار في المؤلفات من أجل تحديد الظروف المختلفة المحيطة بكل ارتباط.

وتتضمن الخطوة الثانية التمييز بين «الحديث» و«الذاكرة»؛ حيث يشير المصطلح **الأول** إلى عملية النقل التي تتألف من أعمال فردية. أما **الثاني** فيشير إلى عملية الانتقاء التي يتضمنها كل عمل من أعمال النقل التي من الممكن أن تتوافق والأنماط الجماعية[٨]. وتشير «الذاكرة» بشكل أكثر دقّة

(٨) مصطلح «الذاكرة» مستعار من مؤلفات عالم الاجتماع م. هاليبواش. انظر: Maurice Halbwachs: *Les Cadres sociaux de la mémoire* (Paris: F. Alcan, 1935); *Topographie légendaire des Evangiles en Terre Sainte: Etude de mémoire collective* (Paris: Presses universitaires de France, 1941), et *La Mémoire collective*, Ouvrage posthume publié par Mme Jeanne Alexandre (Paris: Presses universitaires de France, 1950).

إلى عملية الانتقاء ما بين الارتباطات التي يتعامل معها بطريقة موحدة أي من علماء السُنّة أو الشيعة خلال فترة زمنية محددة. ويمكن إدراك الأنماط السُنية أو الشيعية الخاصة بالانتقاء عندما نلاحظ الظهور المتكرر للأخبار التي تحمل ارتباطا معيناً بالمؤلفات السُنية أو الشيعية التي أُلّفت خلال فترة زمنية طويلة، بينما لا تظهر الأخبار التي تحمل ارتباطات أخرى في هذه المؤلفات. ووجود مثل هذه الأنماط يعبّر عنه بالعبارتين «الذاكرة السُنية» و«الذاكرة الشيعية».

ثم استخلصتُ تفسيري في النهاية من التمييز الذي أعتبره أساس منهجيتي: فإذا كنا قادرين على تمييز الوحدات المعنوية ضمن وحدات لفظية، وبالتالي اعتبار السمات السردية للأخبار مصادفة، فيمكننا أن نفترض أن هذه الوحدات تسعى إلى نقل مفاهيم محددة، بدلاً من معنى ظاهر.

يعود الفضل إلى تور أندريه (Tor Andrea) في توضيح أن صورة محمد [ﷺ] أثارت ظهور تصورين متضادين لنبوّته: فوفقاً للتصور **الأول** فإن محمد [ﷺ] هو مجرد بشر أوتي النبوّة في فترة ما من حياته. أما التصور **الثاني** فيفترض أن محمداً [ﷺ] تجسُّد لإنسان خارق اصطُفي للنبوّة قبل أن يولد. ويتضح من دراسة أندريه أن التصور الأول هو المفضل لدى علماء السُنّة، وهو في الحقيقة ما ذكره القرآن الكريم. ويُعد التصور الثاني في الأصل من نتائج التأملات الشيعية والصوفية ولكنه تسرب إلى الأحاديث السُنية أيضاً منذ فترة ليست قريبة(٩).

ويعتمد تفسيري في الأساس على الفرق الذي وضعه أندريه بين التصورين المختلفين لنبوّة محمد [ﷺ]، الوجودي والوظيفي كما أطلقت عليهما هنا. وتجدر الإشارة إلى أن أندريه قام بتمييز هذين التصورين من

ومن علماء التاريخ المعاصرين. انظر على سبيل المثال: Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory* (Seatle: University of Washington Press, 1982).

وهي تشير إلى تذكر الماضي عن طريق المجموعات، وأن التذكر الجماعي يتضمن انتقاء للأحداث وتفسيرها وفقاً لأنماط معينة.

(٩) Tor Andrae, *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde* (Stockholm, boktryckeriet P. A. Norstedt och söner, 1917), pp. 290-390.

خلال دراسته المؤلفات العقائدية والمؤلفات التقليدية المرتبطة بشكل مباشر بالقضايا العقائدية. وتكمن الصلة بين الفرق الذي وضعه أندريه والسيرة التي لا يمكن حصرها في العقيدة فقط في العلامات المميزة لتاريخ الخلاص التي تظهر فيها. وأعني بـ «تاريخ الخلاص» هنا النظر إلى التاريخ على أنه مسيّر بإرادة الله في تخليص البشر التي تتجسد في خلق نظام دقيق لتحقيق تلك الإرادة. وفي حين لا يتضمن هذا التصور تأملاً في طبيعة نبوّة محمد [ﷺ]، فإنه يتضمن اهتماماً بالإدراك التاريخي لنبوّته. ويجب إعادة النظر في الفرق الذي وضعه أندريه في ضوء هذا الاهتمام الخاص؛ لذلك فإن الأمر يتعدى مجرد كونه وجهة نظر مختلفة في طبيعة نبوّة محمد، فهو يشمل التضمينات التاريخية الخاصة التي تشكل جوهر التصورين كليهما في السيرة. ولن أتطرق في نقاشي هذا إلى الصيغ العقائدية المشابهة التي ظهرت بها هذه التصورات في السيرة على الإطلاق، وسوف أقوم بتوضيح كلٍ من منهجيتي وتفسيري في المثال الآتي.

٣ ـ حديث الشُهب

ينتمي حديث الشُهب إلى مجموعة «أحاديث النظام الجديد» التي يشير فيها وقوع الظواهر الخارقة إلى انهيار النظام القديم ونشوء نظام جديد[١٠]. وفي هذا المثال، يتمثل النظام الجديد في تحييد القوى الشيطانية.

يرتبط حديث الشُهب في الأحاديث السُنّية ببداية البعثة النبوية مع وجود استثناء واحد. ولنتطرق أولاً إلى الأخبار التي تُظهِر هذا الارتباط. ففي خبر عن يونس بن بكير (المتوفى في عام ١٩٩هـ/ ٥ ـ ٨١٤م) وزياد بن عبد الله البكائي (المتوفى في عام ١٨٣هـ/ ٧٩٩م) عن محمد بن إسحاق (المتوفى في عام ١٥٠هـ/ ٧٦٧م):

فلما تقارب أمر رسول الله [ﷺ] وحضر مبعثه، حجبت الشياطين عن السمع، وحيل بينها وبين المقاعد التي كانت تقعد لاستراق السمع

---

(١٠) من الأمثلة على الظواهر التي تشير إلى هذا التغير في النظام، والتي تشكل موضوع أحاديث معينة: انهيار قصر كسرى وانقطاع اتصال العرافات بالجن وسقوط الأصنام وحماية جبريل لمحمد [ﷺ] من إبليس.

فيها، فرموا بالشهب، فعرفت الجن أن ذلك لأمر حدث من أمر الله في العباد[11].

وأورد ابن سعد (المتوفى في عام٢٣٠/ ٨٤٤) الرواية الآتية:

لما بعث محمد [ﷺ]، طرد الجن ورُموا بالشُهب. وكانوا قد اعتادوا استراق السمع في السابق، وكان لكل قبيلة من الجن مقعد لهذا الغرض...[12].

وقد ورد استراق الجن السمع الذي انتهى ببداية البعثة النبوية بشكل مفصل في رواية أخرى أوردها أبو نعيم (ت.٤٣٠هـ/١٠٣٨م) بسند مداره على محمد بن عثمان بن أبي شيبة (ت. ٢٩٧هـ/ ٩٠٩م)[13].

كما روى أبو نعيم الخبر الآتي بإسناد مداره على محمد بن عمر الواقدي (ت. ٢٠٧هـ/ ٨٢٣م):

لما كان اليوم الذي تنبأ فيه رسول الله [ﷺ] مُنعت الشياطين من السماء ورُموا بالشُهب...[14]

---

(١١) أحمد بن عبد الجبار العطاردي، **المغازي لابن إسحاق**، تنقيح يونس بن بكير؛ تحقيق محمد حامد الله (قونيه، تركيا: [د. ن.]، ١٩٨١)، ص ٩٠ ـ ٩١، وعبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، تحقيق مصطفى السقا [وآخرون]، ٤ مج (القاهرة: مطبعة البابى الحلبي، ١٩٣٦)، مج ١ ص ٢١٧.

(١٢) محمد بن بن منيع بن سعد، **الطبقات الكبرى**، تحقيق محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠)، مج ١ ص ١٣٢.

(١٣) أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني، **دلائل النبوة**، تحقيق عبد البر عباس ومحمد رواس قلعجي (حلب: مكتبة الهدى، ١٩٧٠)، مج ١ ص ٢٩٣ ـ ٢٩٤. يجوز أن يكون محمد بن عثمان هو مصدر أبي نعيم، والذي من الممكن بالمقابل أن يُرى كتأريخ للأول. انظر ايضاً: Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden: E. J. Brill, 1970), vol. 1, p. 164.

(١٤) أبو نعيم الأصفهاني، المصدر نفسه، مج ١، ص ٢٩٥. هذا الخبر بالإضافة إلى أخبار أخرى للواقدي وصلت إلى أبي النعيم عبر السلسلة الآتية: الحسين بن الفرج [ابن الخياط البغدادي] ـ الحسن بن الجهم (المتوفى سنة ٣٥٨هـ/ ٩٦٩م) ـ أبو عمر محمد بن أحمد بن الحسن بن محمد بن حمزة [الحسيني] (المتوفى سنة ٣٥٨هـ/ ٩٦٩م). ويخبرنا أبو نعيم بأن الحسين بن الفرج «أتى إلى أصفهان وحدّث بها عن الواقدي بالمبتدأ والمغازي». انظر: أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني، **تأريخ أصفهان**، تحقيق سيد كسروي حسن (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠)، مج ١، ص ٣٢٩. وأن الحسن بن الجهم «سمع كتاب المغازي من الحسين بن الفرج» (ص ٣١٢). وتوحي الكلمات التي استخدمها أبو نعيم، على عكس ما جاء في المغازي، بأن المبتدأ الذي نقله

ونقرأ لأبي نعيم خبراً آخر بالسند نفسه: اعتاد الجن سماع الوحي فلما بعث الله محمداً [ﷺ] منعوا من ذلك[(١٥)].

وقد روى هذا الخبر ابن كثير (المتوفى في عام ٧٧٤هـ/ ١٣٧٢م) نقلاً عن الواقدي[(١٦)]، ورواه السيوطي (المتوفى في عام ٩١١هـ/ ١٥٠٥م) نقلاً عن الواقدي وأبو نعيم[(١٧)].

ولنلتفت الآن إلى الخبر السُنّي المفرد الذي يُظهر الربط بين حديث الشُهب ومولد محمد [ﷺ]. ففي خبر رواه ابن عساكر (المتوفى في عام ٥٧١هـ/ ١١٧٦م) بسند يرجع إلى معروف بن خربوذ مولى عثمان والزبير بن بكار (المتوفى في عام ٢٥٦هـ/ ٨٧٠م) وهو مدار الإسناد:

كان إبليس يخترق السماوات السبع، فلما ولد عيسى [عليه السلام] حجب عن ثلاث سماوات عليا، وكان يخترق الأربع سماوات السفلى، فلما ولد رسول الله [ﷺ] حجب عن السبع كلها، ورميت الشياطين بالشهب[(١٨)].

الحسين بن الفرج من الواقدي (ومن ثم فيفترض أن الحسن بن الجهم رواه عن الحسين بن الفرج) ليس بالعمل المميز، وإنما مجرد مواد منفصلة. ولكن ليس من المنطقي افتراض أن كتاب الواقدي يحتوي على جزء بعنوان المبتدأ، والذي يتألف من المواد المتعلقة بالفترة السابقة للبعثة النبوية (على عكس كتابه المغازي)، وأن الحسين بن الفرج قام بنقل هذه المواد. ويبدو أن أفضل احتمال هو كتاب التأريخ الكبير للواقدي (والذي ذكره ابن النديم)، والذي افترض جونز أن ابن سعد استخدمه كمصدر في روايته للأحداث السابقة للبعثة النبوية. انظر مقدمة كتاب Marsden Jones, ed., *The Kitab Al-Maghazi of Al-Waqqidi*, 3 vols. (Oxford; London: Oxford University Press, 1966), vol. 1, pp. 13-14.

(١٥) أبو نعيم الأصفهاني، **دلائل النبوة**، مج ١، ص ٢٩٦.

(١٦) إسماعيل بن عمر بن كثير، **السيرة النبوية**، تحقيق مصطفى عبد الواحد (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦٤ ـ ١٩٦٦)، مج ١، ص ٤٢٠.

(١٧) عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **الخصائص الكبرى**، تحقيق محمد خليل هراس، ٢ مج (القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٧)، مج ١، ص ٢٧٨.

(١٨) علي بن الحسن بن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، تحقيق ناشط غزاوي [وآخرون] (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٤)، مج ١، ص ٥٧. يبدو من المنطقي افتراض أن ابن بكار هو مصدر ابن عساكر. وفي حالة الخبر المتعلق بوفاة عبد الله بن عبد المطلب، افترض ليكر أن كتاب أخبار المدينة لابن بكار هو مصدر ابن عساكر. انظر: Lecker, «The Death of the Prophet Muḥammad's Father: Did Wāqidī invent Some of the Evidence?,» p. 19, note 26.

وهذا الافتراض المرتبط بشكل واضح بالخبر الذي درسه ليكر (وفاة عبد الله في المدينة)، والذي من الممكن أن ينطبق على هذا الخبر إذا ما افترضنا أن ابن بكار حفظ كلا الخبرين. وفي

وينتهي الخبر بـ «مُنع إبليس من اختراق السماوات السبع» كما أورده السيوطي والصالحي (المتوفى في عام ٩٤٢هـ/ ١٥٣٥م) في مؤلفاتهما نقلاً عن ابن بكّار وابن عساكر[19].

أما المقطع الآتي فقد رواه ابن حجر الهيتمي (المتوفى في عام ٩٧٤/ ١٥٦٧):

في الليلة التي ولد فيها محمد [ﷺ] رُميت الشياطين التي اعتادت استراق السمع بالشهب[20].

ويرد رمي الشياطين عند مولد محمد [ﷺ] في رواية أخرى للحديث أوردها جعفر بن حسن البرزنجي (المتوفى عام ١١٧٩هـ/ ١٦٢١م)[21].

أما في أحاديث الشيعة فيرتبط حديث الشُهب بمولد النبي محمد [ﷺ] دوماً. ولننظر الآن في مرويات الشيعة، ففي خبر يرويه ابن بابويه (المتوفى في عام ٣٨١هـ/ ٩٩١م) بسند يرجع إلى جعفر الصادق، ومدار إسناده على أحمد بن أبي عبد الله البرقي (المتوفى في عام ٢٧٤هـ/ ٨٨ ـ ٨٨٧م أو ٢٨٠هـ/ ٩٤ ـ ٨٩٣م):

كان إبليس يخترق السماوات السبع، فلما ولد عيسى [ؑ] حجب عن

الواقع، فإن وفاة عبد الله بن عبد المطلب والد النبي ومولد محمد [ﷺ] قريبة بعضها من بعض في الخط الزمني لحياة الأخير. وهذه الفرضية بحد ذاتها تفترض بأنه من الممكن تجاهل التناغم المواضيعي عند وجود ارتباط في المحتوى، الأمر الذي يدفع القارئ المطّلع على الأدب العربي إلى التسليم بالافتراض. وقد سمع ابن بكار هنا من معلمه محمد بن الحسن بن زبالة (المتوفى قرابة نهاية القرن الثاني للهجرة) الذي ألّف كتاباً يتناول تاريخ المدينة المنورة. انظر: Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, vol. 1, pp. 343-344.

وإذا صحّت فرضيتي، فإنه من الممكن أن يكون ابن زبالة قد أورد كلا الخبرين، وأن تشابههما في رواية ابن بكّار لا يعدو كونه نقلاً لسمة من سمات مؤلفات معلمه.

(١٩) السيوطي، **الخصائص الكبرى**، مج ١، ص ١٢٧، ومحمد بن يوسف الصالحي، **سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد**، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣)، مج ١، ص ٣٥٠.

(٢٠) مولد ابن حجر، في كتاب: يوسف بن إسماعيل النبهاني، **جواهر البحار في فضائل النبي المختار** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٠٧)، ص ١١١٨.

(٢١) جعفر بن حسن البرزنجي، **عقد الجوهر في مولد النبي الأزهر** (بومباي: [د. ن.]، ١٨٩٧)، ص ١٣.

السماوات الثلاث العليا، وكان يخترق السماوات الأربع السفلى، فلما ولد رسول الله [ﷺ] حجب عن السبع كلها، ورميت الشياطين بالشهب[٢٢].

وهذا المقطع مقتبس من حديث لابن شهرآشوب (المتوفى في عام ٥٨٨هـ/ ١١٩٢م)[٢٣]. ويظهر المقطع نفسه في رواية أخرى بالمعنى للراوندي (المتوفى في عام ٥٧٣هـ/ ١١٧٧ ـ ١١٧٨م)[٢٤].

وتخبر آمنة بنت وهب عن ولادتها للرسول [ﷺ] في حديث حفظه ابن بابويه بسند يعود إلى أبان بن عثمان (تلميذ جعفر الصادق وموسى الكاظم)، ومدار إسناده على علي بن إبراهيم (بن هاشم القمي) (عاش في عام ٣٠٧هـ/ ٩١٩م):

لما سقط إلى الأرض اتقى الأرض بيديه وركبتيه ورفع رأسه إلى السماء، وخرج مني نور أضاء ما بين السماء والأرض، ورميت الشياطين بالشهب وحجبوا عن السماء . . .[٢٥]

---

(٢٢) محمد بن علي بن بابويه، **الأمالي** (النجف: مطبعة النعمان، ١٩٧٠)، ص ٢٥٣. يبدو من المنطقي افتراض أن البرقي هو مصدر ابن بابويه. ولكن تحديد الكتاب الذي ورد فيه الخبر ليس سهلاً بسبب الشك في ما إذا كانت مؤلفات أحمد بن محمد التي ذكرها علماء المسلمين قد وجدت بشكل منفصل أو كأجزاء من كتاب **المحاسن**، وعما إذا كان هو أو والده محمد بن خالد قد ألفا هذا الكتاب (أو أجزاءه). وقد يكون المصدر هو كتاب **التبيان** الذي ذكره المسعودي. انظر: S. Pilaet, «El-Barqi,» *Encyclopaedia of Islam*, supp. s. v. 1-2, and Etan Kohlberg, *A Medieval Muslim Scholar at Work: Ibn Tawus and his Library*, Islamic Philosophy, Theology, and Science; v. 12 (Leiden; New York: E.J. Brill, 1992), pp. 273 and 308-309.

(٢٣) محمد بن علي السروي بن شهرآشوب، **مناقب آل أبي طالب**، تحقيق محمد حسين الدانش وهاشم الرسولي المحلاتي، ٤ مج (قم: المكتبة العلمية الإسلامية، ١٩٨٠)، ج ١.

(٢٤) سعيد بن هبة الله الراوندي، **الخرائج والجرائح** (قم: [د. ن.]، ١٩٨٩)، ج ١، ص ٢١.

(٢٥) محمد بن علي بن بابويه، **كمال الدين وتمام النعمة**، تحقيق علي أكبر الغفاري (طهران: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٩٧٠)، ص ١٩٦-١٩٧. وينسب إلى أبان كتاب يجمع المبتدأ والمغازي والوفاة والرضا. انظر: أحمد بن علي النجاشي، **الرجال** (طهران: [د. ن.، د. ت.])، ص ١١. ولمعرفة المشاكل التي تصاحب النسبة لكتاب أبان، انظر: في هذا المجلد كتاب م. جرار، «سيرة أهل الكساء: المصادر الشيعية الأولى في السيرة النبوية.» (مقالة ٥). وكما أشار جرار، من الصعب أن ننسب كتاباً بعينه إلى أبان، لكن يجب أن نعترف بدوره في نشر مجموعات شيعية مميزة. ومن المنطقي افتراض أن القمي هو مصدر ابن بابويه. وقد يكون مصدر الخبر المعني كتاب المبعث للقمي. ويرى كوهلبرج احتمالية أن يكون هذا الكتاب (الذي اقتبسه ابن طاووس) أو كتاب التفسير للقمي هو المصدر الذي استخدمه الطبرسي في كتابه **الأعلام**. انظر: Kohlberg, *A Medieval Muslim Scholar at Work: Ibn Tawus and his Library*, p. 239.

ويخبر علي [ﷺ] يهودياً جادله بالمعجزات المصاحبة لمولد محمد [ﷺ] في حديث يرويه أبو منصور الطبرسي (عاش أوائل القرن السادس/ الثاني عشر) بإسناد يرجع إلى موسى الكاظم:

ولقد هم إبليس بالظعن في السماء لما رأى من الأعاجيب في تلك الليلة، وكان له مقعد في السماء الثالثة، والشياطين يسترقون السمع، فلما رأوا العجائب أرادوا أن يسترقوا السمع، فإذا هم قد حجبوا من السماوات كلها، ورموا بالشهب، دلالة لنبوّته [ﷺ][٢٦].

وتقودنا دراسة روايات حديث الشُهب إلى التعرف إلى مجموعتين من الأخبار: فالأخبار السُنّية تختلف حول طبيعة المخلوقات المقصودة هل هي (جن أو شياطين)، وطابع الكلمات السماوية المسموعة هل هي (أخبار أو وحي). ولكنها تتفق، باستثناء الخبر الذي رواه ابن خربوذ، على أنّ جميع المخلوقات مُنعت من استراق السمع مع بداية البعثة النبوية. وهذه الظاهرة مرتبطة ضمنياً بنزول القرآن وتدل على أن استراق السمع مُنع عن جميع المخلوقات حتى تصل الكلمات إلى متلقيها من البشر، على عكس الرسائل السماوية السابقة. وهذا يوحي بأن هذه الكلمات ذات مضمون مهم غير مسبوق، كما أن كيفية وصولها إلى محمد [ﷺ] غير مسبوقة؛ حيث لا تسمح الكيفية التي خلق الله بها الأذن البشرية من سماعها. ومن جانب آخر، ارتبطت هذه الظاهرة بمولد النبي [ﷺ] في كلٍ من الخبر الذي رواه ابن خربوذ والأخبار الشيعية. ويدل هذا الربط الذي قد يبدو للوهلة الأولى غير متناغم على أن مولد محمد [ﷺ] هو الحدث الذي لم يسبق إلى مثله وليس نزول القرآن.

وكما أسلفت، الخطوة الأولى من منهجيتي تهتم بدراسة بنية حديث السيرة فقط، لا إعادة بناء كيفية نقل الأخبار التي تسبق حفظها في المؤلفات. ولكن إعادة بناء كيفية نقل الأخبار ضرورية في حالة الخبر الذي رواه ابن خربوذ وذلك لسببين هما: أن محتواه لا يماثل سوى ما جاء في الأخبار الشيعية فقط، وبسبب أن نسبته تتطابق بالكاد مع الأنماط

---

(٢٦) أبو منصور أحمد بن علي الطبرسي، **الاحتجاج على أهل الاحتجاج**، تحقيق محمد باقر الخرسان (النجف: [د. ن.]، ١٩٦٥-١٩٦٦)، ج ١، ص ٣٣١-٣٣٢.

السُنّية. ونسبة الحديث إلى ابن خربوذ تدل بحد ذاتها على أصل هامشي لكنها لا تقودنا إلى استنتاجات محددة. ولكن يمكننا التوصل إلى مثل هذه الاستنتاجات استناداً إلى أدلة من السيرة. ويظهر ابن خربوذ في كتب علم الرجال عند السُنّة كشخص مثير للجدل إلى حدّ ما على الرغم من أن مصداقيته كراوٍ هي ما يدعو إلى التساؤل[٢٧]. وتزوّدنا كتب علم الرجال الشيعة بمعلومات أكيدة تُظهر ابن خربوذ كأحد تلاميذ محمد الباقر وجعفر الصادق، ولذلك فقد أدى دوراً مهماً في نقل تعاليمهما[٢٨]. وبناءً على هذا الدليل، وعلى ضوء دراسة الخبر المنسوب إلى البرقي، يمكننا أن نخلص إلى أنّ علماء الشيعة نسبوا هذا الخبر في الأصل إلى جعفر الصادق الذي قد يكون هو راوي الخبر، وبإسناد يبتدئ بابن خربوذ. وهذا يقودنا إلى نتيجتين. **أولاً**، لم ينسب الخبر إلى جعفر الصادق في المرحلة الأولى من نقله عند علماء السُنّة، وبالتالي وصل إلى ابن بكار بإسناد إلى ابن خربوذ فقط[٢٩]. **ثانياً**، دُمج الخبر في بعض المراحل بأخبار أخرى نقلها علماء الشيعة عبر طرائق مختلفة، بإسناد يرجع إلى جعفر الصادق. وحفظ البرقي في النهاية هذا الخبر المركب الذي لم يرو إسناده إلا تلميذ وحيد لجعفر الصادق[٣٠]. وبالنظر إلى الخطوات التي

---

(٢٧) انظر: أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، ١٢ مج (حيدر آباد الدكن: مطبعة المعارف العثمانية ١٣٢٥ ـ ١٣٢٧هـ/١٩٠٧ ـ ١٩٠٩م)، مج ٥، ص ٢٣٠ ـ ٢٣١.

(٢٨) انظر: محمد بن عمر الكشي، **الرجال**، تحقيق أحمد الحسيني (كربلاء: مؤسسة الأعلمي، [د. ت.])، ص ١٨٤ ـ ١٨٥، وعبد الله الجروي المامقاني، **تنقيح المقال في علم الرجال**، ٣ مج (النجف: [د. ن.]، ١٩٣٠ ـ ١٩٣٣)، مج ٣، ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨. وتشير مؤلفات علم رجال السُنّة في مواضع قليلة إلى أن ابن خربوذ نقل عن محمد الباقر (ابن حجر العسقلاني، المصدر نفسه). أنا مدين للبروفسور ويلفرد مادلنج بمعلوماتي عن الولاء الشيعي لابن خربوذ، بالإضافة إلى أسس استنتاجاتي (رسائل خطية في ٩/ ٢٧/ ٩٧).

(٢٩) يعود السبب في جعل ابن زبالة مسؤولاً عن عدم وضوح الأمر هنا إلى الغموض المحيط بالرابط بينه وابن خربوذ، وهو عبد السلام بن عبد الله. وعبد السلام بن عبد الله لا يعدو عن كونه مجرد اسم يخفي على الأرجح هوية الراوي الشيعي. ويجب التنويه بأن مصداقية ابن زبالة كراوٍ تدعو إلى التساؤل من قبل علماء الرجال. انظر: ابن حجر العسقلاني، المصدر نفسه، مج ٩، ص ١١٥ ـ ١١٧.

(٣٠) انظر: Lecker, «The Death of the Prophet Muḥammad's Father: Did Wāqidī invent Some of the Evidence?,» p. 24.

للحصول على مثال مشابه للنقل المتماثل. ويقدم ليكر خبرين كانت فيهما وفاة عبد الله بن عبد

أُعيد بناؤها للتو، فإن التطابق في الصياغة بين الخبر الذي أورده ابن بكار ونص خبر البرقي يمثل أنموذجاً رائعاً للنقل النصي.

ويمكننا الآن أن ننتقل إلى الخطوة الثانية من منهجيتي. توحي مجموعة الأدلة لخبر ابن إسحاق وخبريْ الواقدي وخبر ابن سعد وكذلك خبر ابن أبي شيبة، بأن الربط بين حديث الشُهب وبداية البعثة النبوية ظهرت في مرحلة مبكرة من مراحل الأحاديث السُنية. ومن ناحية أخرى، وعلى ضوء عملية إعادة البناء التي أشرنا إليها آنفاً، فإن ظهور ابن خربوذ في خبر ابن بكار يدلّ على أن ربط حديث الشُهب بمولد محمد [ﷺ] دخل إلى الأحاديث السنّية مع بداية القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي. ويدل ظهور خبر ابن أبي شيبة والخبران اللذان رواهما الواقدي في كتاب أبي نعيم، وورود الخبر الثاني الذي رواه الواقدي في كتابيْ ابن كثير والسيوطي من جهة، وعدم التطرق إلى خبر ابن خربوذ بعد ابن بكار (باستثناء وروده في كتاب ابن عساكر) وظهوره في صياغة مبتورة (في السيوطي والصالحي) من جهة أخرى، على أن حديث الشُهب كان مرتبطاً ببداية البعثة النبوية في الذاكرة السُنية. ولكن ظهور خبر ابن خربوذ مرة أخرى بصياغة شرحية (في كتاب ابن حجر)، وظهوره الدائم بهذه الصياغة (كما في البرزنجي) يُشير إلى تسرب ربط حديث الشهب بمولد النبي محمد [ﷺ] إلى الذاكرة السُنية في آخر الأمر.

وتشير مجموعة الأدلة المستخلصة من أخبار كل من ابن خربوذ (الذي حُفظت صياغته في خبر البرقي) والقمّي وأبي منصور إلى ربط حديث الشهب بمولد محمد [ﷺ] في أحاديث الشيعة. بل يمكننا أن نعتبر

المطلب بعد شهرين من مولد محمد [ﷺ]: حفظ أحدهما ابن بكار بسند ابن زبالة ـ عبد السلام ابن عبد الله ـ ابن خربوذ، وحفظ الثاني اليعقوبي عن جعفر الصادق. وقد استنتج ليكر «الأصل الشيعي» بشكل صحيح ولكن من دون دعمه بأدلة من السيرة. وبالمصادفة، يحتمل أن تؤكد المعلومات التي قدمها ليكر نظريتي التي تفترض أن كلا الخبرين، وفاة عبد الله بن عبد المطلب ومولد محمد [ﷺ]، قد حفظه ابن بكار، ومن الممكن أن يكون ابن زبالة، في كتاب عن تاريخ المدينة. ومن الممكن أن يكون سبب حفظ الخبرين معاً حقيقة أن لهما السند نفسه، وربما أنهما سمعا في المجلس ذاته. وسوف يسلم القارئ بأن ترابط النقل بالإضافة إلى ترابط المحتوى قد يلغي التناغم المواضيعي للمؤلفات العربية.

أن هذا الربط كان جزءاً من تعاليم الإمام التي نُقلت إلى الجيل اللاحق وذلك بناءً على نسبة الحديث إلى تلميذ جعفر الصادق الذي يظهر أيضاً في الخبرين الأولين. ولكن اختفاء السمات السردية المميزة في المقطع الذي له صلة مباشرة من خبر القمّي يمكن أن يدل على أن ربط حديث الشُهب بمولد محمد [ﷺ] لم يأخذ في الأصل هيئة الرواية المستقلة. وفي حين تظهر مثل هذه الرواية في خبر كل من ابن خربوذ وأبي منصور، يقتصر خبر القمّي على مجرد الربط بين حديث الشُهب والروايات المتعلقة بمولد محمد [ﷺ]. ويشير ظهور خبري البرقي والقمّي في كتاب ابن بابويه بالإضافة إلى ظهور نص خبر البرقي في كتب ابن شهراشوب والراوندي، إلى ارتباط حديث الشُهب بمولد محمد [ﷺ] في الذاكرة الشيعية.

ويفترض تفسيري وجود تحليل شامل لأحاديث النظام الجديد تكفلت بها أبحاث أخرى(٣١)، لكن توضيحه بشكل كامل ليس موضوع هذا المقال. وتنتمي إعادة البناء المطروحة ها هنا في الأصل إلى هذا الإطار الأوسع، وهي لا ترمي إلى إقناع القارئ بالنتائج التي توصلنا إليها في الصفحات اللاحقة.

ويبتدئ تفسيري بالفرضية التي تقتضي بأن كلاً من التصورين المختلفين لنبوّة محمد [ﷺ] المشار إليهما أعلاه يحمل تضمينات مختلفة حيال تأثير كلٍ من بداية بعثته ومولده في تاريخ الخلاص. لكن ينبغي أولاً أن ننوّه إلى احتمالية أن لا تثبت هذه الفرضية صحتها في سياق أكبر. ووفقاً للتصور الوظيفي للنبي محمد [ﷺ] فإن بداية البعثة لا تمثّل سوى اضطلاع مجرد بشر بمهمة النبوّة. ويعود الاهتمام الذي يولى لمولد محمد [ﷺ] إلى أنه يمثل البداية في حياة النبي المنتظر، وليس لمولده أهمية تذكر في تاريخ الخلاص. فبداية البعثة النبوية هي التي يُنظر إليها كبداية تحقيق إرادة الله. أما بالنسبة إلى التصور الوجودي للنبي محمد [ﷺ] فإن مولده [ﷺ] يمثل تحقق التجسد للمخلوق الذي اصطُفي للنبوّة قبل أن يولد. وتستحق بداية

---

(٣١) Adrien Leites, «The Time of Birth of Muḥammad: A Study of Islamic Tradition,» under the direction of Michael Cook (Ph. D. Dissertation Princeton University, 1997), pp. 92-124.

البعثة النبوية الاهتمام وفقاً لهذا التصور كونها بداية لنزول الوحي، لكنها لا تؤدي أي دور حاسم في تاريخ الخلاص، فمولد محمد [ﷺ] هو بداية تحقيق إرادة الله.

كما أرى من خلال الارتباطات المختلفة بأن أحاديث النظام الجديد تساهم في توضيح كلا التصورين الوظيفي والوجودي لمحمد [ﷺ] بالمعنى المحدد أعلاه؛ حيث يوضح الربط بين أحاديث النظام الجديد وبداية البعثة النبوية التصور الأول، ويمثّل ربط تلك الأحاديث بمولد محمد [ﷺ] التصور الثاني. وأدى ظهور محمد [ﷺ] كنبي في **الحالة الأولى** إلى انهيار النظام القديم ونشوء نظام جديد. ويمثّل نشوء النظام الجديد نتيجة مباشرة لنزول الوحي الذي يؤثر سلباً في القوى التي تقود الإنسان إلى الضلال كأكبر مثال على إرادة الله في تخليص البشر. وفي **الحالة الثانية**، أدت نبوّة محمد [ﷺ] إلى انهيار النظام القديم ونشوء نظام جديد. ويمثل نشوء نظام جديد شكلاً مستقلاً لإرادة الله في التخليص، يكون البشر بموجبها في حماية دائمة من القوى التي تقودهم إلى الضلال.

وعلى أساس الافتراضات السابقة، وبعد الأخذ بالاعتبار النتائج المتشابهة التي توصلت إليها في تحليلي لأحاديث النظام الجديد، يمكننا الآن أن نرسم تصوراً للكيفية التي تطورت بها هذه المفاهيم. تشير مجموعة الأدلة لخبر ابن إسحاق، والخبرين اللذين رواهما الواقدي، وخبر ابن سعد وكذلك خبر ابن أبي شيبة، إلى أن التصور الوظيفي للنبي كان التصور الأول بين علماء السُنّة. لكن ظهور ابن خربوذ في خبر ابن بكار يوضح أن التصور الوجودي للنبي [ﷺ] ظهر بين علماء السُنّة في بداية القرن الثاني/الثامن. لكن أسباب هذا التطور تبقى غير أكيدة في ظل غياب الإثبات التاريخي. ومن ناحية أخرى، يدل ظهور كل من خبر ابن أبي شيبة وخبري الواقدي في المصنفات اللاحقة من جهة، واختفاء خبر ابن خربوذ بعد ابن بكار من جهة أخرى على أن التصور الوظيفي للنبي هو التصور المهيمن بين علماء السُنّة. ولكن ظهور خبر ابن خربوذ في مؤلفات ابن حجر والبرزنجي مرة أخرى يدل على أن علماء السُنّة اللاحقين مالوا تدرجاً إلى الجانب الأخر وهو التصور الوجودي للنبي [ﷺ]. وحقيقة أن

هذا التطور يعكس قبولاً متزايداً للمذهب الصوفي الذي يعتنق هذا التصور يبدو افتراضاً محتملاً تاريخياً[٣٢].

وتشير مجموعة الأدلة المستقاة من أخبار ابن خربوذ والقمي وأبي منصور إلى أن علماء الشيعة هم الذين تبنّوا التصور الوجودي لمحمد [ﷺ] في الأصل. ويوحي ظهور مقطع من خبر البرقي وخبر القمي في المؤلفات اللاحقة بأن التصور الوجودي للنبي [ﷺ] كان هو التصور الوحيد لدى علماء الشيعة.

ويتضح من المثال السابق أن الإقرار بوجود أحاديث السيرة، كما سبق التعريف بها في بداية هذه المقالة، يتضمن منظوراً متغايراً للمؤلفات. وقد طُرح هذا المنظور ضمنياً من قبل كستر (Kister) الذي كرس اهتماماً للمؤلفات القديمة والحديثة وكذلك السُنّية والشيعية على حدٍ سواء وذلك للمرة الأولى في تاريخ الدراسات الغربية. ولكن الاعتماد على قاعدة واسعة من المؤلفات لا يحدث فرقاً جوهرياً إلا عندما يُؤخذ كل منها على أنه يمثل مرحلة من مراحل التطور، لا مجرد نقطة في خط تطور الحديث كما هو الحال في دراسة كستر. وتكمن مساهمتي الأساسية في افتراض أنه يمكننا إعادة بناء تطور أحاديث السيرة عندما نتبنى منظوراً متغايراً نحو المؤلفات إذا ما كنا قادرين على تمييز وحدات المعنى في الوحدات اللفظية، وبالتالي اعتبار السمات السردية للأخبار مصادفة. وفي الواقع، إن تمييز «الأحاديث» وتحديد «ارتباطاتها» المختلفة هي ما قادني إلى تمييز الأنماط الجماعية الانتقائية للنصوص واكتشاف ظهور مفاهيم محددة في السيرة.

ويبقى السؤال عما إذا كانت منهجيتي قابلة للتطبيق على موضوع السيرة، وما إذا كان تفسيري ذا صلة مباشرة بها كلها. فالمادة التي تناولناها في هذه المقالة تتألف من روايات تهتم بظاهرة خارقة، ولكن النوع الغالب في السيرة يتألف من معلومات معقدة، كتلك المتعلقة بالأشخاص والأماكن. فهل يمكن اختزال مثل هذه المعلومات في وحدات مبسطة؟

---

(٣٢) انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٥ ـ ١٣٨.

ومن ناحية أخرى، تُعبّر الروايات التي تهتم بالظواهر الخارقة عن الموضوع الرئيس للتغير خلال مجرى الأحداث. وعلى النقيض فإن الروايات المتعددة عن غزوات محمد [ﷺ]، إذا أُخذت كمثال على المعلومات المعقدة التي تغلب على السيرة، تعكس محاولات لتحديد العلاقة السببية بين الأحداث. فهل يمكننا أن نتجاوز السرد التاريخي بانحيازيته، ونميّز علامات تاريخ الخلاص؟ يتطلب الرد بالإيجاب عن السؤالين كليهما قدراً كبيراً من التقدم في مناهج البحث وابتكار الأدوات التفسيرية.

الملك ابن أبي والقصاص(*)

مايكل ليكر

(*) تم تقديم نسخة من هذه الدراسة في الحلقة الدراسية «من الجاهلية إلى الإسلام» في صيف عام ٢٠٠٠. وأود أن أشكر المناقش، ميدلونغ (W. Madelung) على تعليقاته وموتزكي (H. Motzki) على نقده الشامل والمفصل.



السيرة الذاتية لمؤلف المقال
مايكل ليكر

نال مايكل ليكر (Michael Lecker) درجة الدكتوراه من الجامعة العبرية في عام ١٩٨٣م. ويشغل منصب بروفيسور في اللغة العربية وآدابها في قسم اللغة العربية في الجامعة العبرية في القدس. شغل منصب محاضر في عام ١٩٨٥، ثم منصب أستاذ في عام ١٩٩٠، ثم منصب أستاذ مساعد في عام ١٩٩٤، ثم بروفيسور في عام ٢٠٠٠. يتركز اهتمامه في البحث في جزيرة العرب في فترة ما قبل الإسلام، والعلاقة بين النبي محمد [ﷺ] واليهود، وتاريخ بداية الإسلام والأدب.

يملك مايكل ليكر مؤلفات عديدة تزيد على ٥٠ مؤلفاً من أولها **الزواج المبكر وعلاقته بالقرشيين واليهود** (*A Note on Early Marriage Links between Qurashis and Jewish*) في عام ١٩٨٧. وكتب مؤخراً «جزيرة العرب قبل الإسلام» (Pre-Islamic Arabia) في عام ٢٠١٠. ومقالته المعنونة «اغتيال التاجر اليهودي ابن سنايناا» (The Assassination of the Jewish Merchant Ibn Sunayna)، في عام ٢٠١١. ومقالته «ردة فعل اليهود من الفتوحات الإسلامية» (The Jewish Reaction to the Islamic Conquests)، في عام ٢٠١١. ومن آخرها ما كتبه بعنوان: «دستور المدينة المنورة» (*Constitution of Medina*) في عام ٢٠١٢.

مقدمة

الدراسة الآتية هي جزء من العمل التحضيري الذي يجب أن يسبق أي سيرة نقدية لحياة النبي محمد [ﷺ]. وهي تركز على عبد الله بن أبي (من الآن فصاعداً سنكتفي بابن أبي) وهو واحد من ألد خصوم محمد [ﷺ]. ويمكن القول إنه بعد حرب بعاث التي وقعت قبيل الهجرة بعدة أعوام، كان ابن أبي يعد العدة ليتولى زعامة قبيلته الخزرج؛ حيث أصبح أقوى زعيم عربي في المدينة (يثرب). وقد كان أحد أسباب قوته أن قبيلته الخزرج كانت تتفوق على الأوس وهي القبيلة العربية التي تليها في المكانة حتى بعد هزيمة الخزرج في حرب بعاث على يد حليف للأوس مع قبيلتي النضير وقريظة اليهوديتين. ومع ذلك فإن بعضاً من الخزرج ـ منهم نفر من عشيرة ابن أبي وهم عوف بن الخزرج ـ كانوا يعارضون زعامته، حتى إنهم قاموا في بيعة العقبة بعقد حلف مع محمد [ﷺ] من دون علمه[1].

في نهاية كتابها عن التجارة المكية، ذكرت كرون (P. Crone) أن

(١) كما أن الخزرج أظهروا شقاقاً مشابهاً وقت اجتماع سقيفة بني ساعدة. فقد قام أحد زعمائهم وهو سعد بن عبادة من بني ساعدة (الخزرج) بالتنافس على زعامة المسلمين. لكنه لم يحظ بتأييد كامل من الخزرج، كما أن الأوس عارضوه. ووفقاً لتحليل أبي مخنف فإنّ مكانة الأوس قضت على طموح الخزرج (فانكسر على سعد بن عبادة وعلى الخزرج ما كانوا أجمعوا له من أمرهم). انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري: تاريخ الرسل والملوك، علق عليه دي غويه (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٧٩-١٩٠١)، ج ١، ص ٤٣، وتاريخ الطبري، ترجمة مع الحواشي، المجلد العاشر: فتح الجزيرة العربية ترجمة فريد دونر (نيويورك: [د. ن.]، ١٩٩٣)، ص ٨.

انظر أيضاً: Isaac Hasson, «Contributions à l'étude des Aws et des Hazrag,» *Arabica*, vol. 36 (1989), p. 29.

قارن بـ: Gérard Lecomte, «Sur une relation de la Saqīfa attribuée a Ibn Qutayba,» *Studia Islamica*, vol. 31 (1970), pp. 171-183, et M. Berge, «Une profession de foi politico-religieuse sous les apparences d'une pièce d'archive: La Riwāyat alsaqīfa d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī. (m. 414/1023),» *Annales Islamologiques*, vol. 9 (1970), pp. 87-95.

القُصّاص كان لهم دور سلبي في الحديث التاريخي للإسلام وذلك بتقديم «معلومات شديدة التناقض». كما أضافت أنه كان من المعروف أن المدينة (يثرب) كانت تعاني الضغائن في صدر الإسلام، ولم يذكر ابن إسحاق التفاصيل الكاملة لهذه العداوات إلا أنه أشار إليها في عدة مواضع وبرأيه فقد كان لها دور مهم في تقبل الناس هناك لمحمد [ﷺ]: فأهل يثرب الذين قرروا الانضمام إليه أوضحوا أنّ قومهم مزقهم الحقد والكراهية إلى درجة كبيرة وأبدوا أملهم في «أن يوحد الله بين قلوبهم على يدك». كما ذكر لنا ابن إسحاق أنه عندما قدم محمد إلى يثرب وجد أهلها يأتمرون بزعيم يقال له ابن أبي وكانوا يعدون لتنصيبه ملكاً عليهم. «ولم ينازعه أحد من أهل يثرب السلطة، ولم يجتمع الأوس والخزرج على رجل قبله أو بعده حتى مجيء الإسلام كما اجتمعوا عليه». وهذه الحالة الاستثنائية من الاتفاق كانت ممكنة لابن أبي لأنه وعلى الرغم من انتمائه إلى الخزرج فقد كان يتعاون مع رجل من الأوس[٢]. والتاج الذي كان سيتقلده كان قد صنع بالفعل ولكن عند وصول محمد [ﷺ] إلى المدينة انفض عنه أتباعه والتحقوا بمحمد [ﷺ][٣] ولهذا أصبح منافقاً. ففي البداية أخبرنا ابن إسحاق أن محمداً [ﷺ] جاء في

---

(٢) ورد في المصدر: ومعه [أي ابن أبي] في الأوس رجل هو في قومه من الأوس شريف مطاع، أبو عامر عبد عمرو بن صيفي... والأخير يعرف بأبي عامر الراهب. انظر: M. Lecker, *Muslims, Jews and Pagans: Studies on Early Islamic Medina* (Lieden: E. J. Brill, 1995), Index.

وقد يكون تفسير كرون للفظ ومعه قد تأثر بوجود صلة نسب بين الزعيمين انظر الصفحات ٥٥ ـ ٥٦. ولكن ويستنفلد ترجم هذا النص بطريقة مختلفة تبدو الأفضل لأن المصدر لم يشر إلى أن الزعيمين قد تعاونا بالفعل. انظر: F. Wustenfeld, *Geschichte der stadt Medina: Im Auszuge aus dem Arabischen des Samhuudi* (Gottengen: Dieterichschen Buchhandlung, 1860), p. 53.

(٣) وفي الواقع من المفترض أن تخليهم عنه كان قد حصل قبل وصول محمد إلى المدينة. فإحدى الروايات عن بيعة العقبة الثانية أو الكبرى أشارت إلى ابن أبي: كان في مكة حينها لكنه لم يكن يعلم عن الاتفاق بين النبي [ﷺ] والأنصار حيث لم يتوقع أن قومه سيشتركون في أمر بهذه الأهمية من دون علمه، انظر: عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية بتعليق مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٥هـ/ ١٩٣٦م)، وأعيدت طباعته في (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م)، ج ٢، ص ٨٩ و٩١. انظر أيضاً: Ibn Hisham, *Sirat Rasul Allah*, edited by F. Wüstenfeld (Gottingen: Dieterichsche Universitats-Buchhandlung, 1858-1860), vol. 1, pp. 299-301.

وفي نفس البيعة كان زعيم آخر من زعماء عوف بن الخزرج وهو عبادة بن الصامت هو نقيب قومه. انظر: أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الكبير، علق عليه حمدي عبد المجيد السلفي (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٤٠٠ ـ ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٠ ـ ١٩٨٥م)، ج ١٩، ص ٩٠، وانظر أيضاً ص ٤٨.

حين كان هناك فراغ سياسي في يثرب ثم عاد ليقول إنه انتزع الزعامة من شخص كان قد امتلك زمام الأمور في يثرب(٤). ولم يسبق أن كانت يثرب بمثل هذه الحالة من الفرقة، أو لم يسبق أن كانت بمثل هذه الحالة من الائتلاف. وهذا تناقض لا يمكن تسويغه(٥).

ولتبرر كرون ما زعمته من أن القُصّاص هم وراء التناقضات المزعومة الموجودة في الروايات المتعلقة بالمدينة في فترة ما قبل الإسلام، استشهدت برواية لعاصم بن عمر بن قتادة(٦) وهو الذي قيل إنه صاحب الروايتين المتناقضتين عن المدينة قبل الهجرة وعن مكانة ابن أبي:

وقد أورد ابن إسحاق روايتين عن عاصم بن عمر بن قتادة وهو أنصاري قال عنه ابن حجر «لديه علم بالمغازي والسير وقد دعي للجلوس(٧) في مسجد دمشق ليروي عن المغازي ومناقب الصحابة، وهو ما قام به». وهكذا فإنّ عاصم كان قاصّاً وما أورده ابن إسحاق هنا هو بعض قصصه التي كان يرفّه بها عن أهل دمشق. ومن الواضح أن دوره لم يكن تقديم محاضرات مملّة عن التاريخ ولكن استثارة العواطف بذكر الأفعال العظيمة للنبي [ﷺ] وصحابته ليتمسك الناس بالإسلام. وهذا ما قام به، ففي الرواية الأولى أكد الوضع السيئ لأهل المدينة قبل أن يبعث لهم الله برحمته نبياً، وفي القصة الثانية بالتشديد على المعارضة القوية التي كان على النبي [ﷺ] مواجهتها في المدينة مستغلاً الفرص ليقدّم إشارات قرآنية عن المنافقين. ومن المؤكد أنّ حقيقة كون القصتين تتناقضان بشكل تام لم

---

(٤) قد يقول قائل إن ابن أبي ما هو إلا شيخ قبيلة الخزرج. وفي السياق المدني غالباً ما يعني هذا أنه كان وسيطاً أو ممثلاً لقبيلته. وكوسيط يمكنه أن يقرر في الحقوق المتعلقة بالدم والمال وربما الري. وكممثل لقبيلته يمكنه توقيع الاتفاقيات واستقبال الوفود. ويمكن أنه كان يقودهم في الحروب.

(٥) Patricia Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987).

قارن بـ: Gregor Scoeler, *Charakter und Authentie der muslimischen überliferung uber das* Leben Muhammeds (Berlin: Walter de Gruyter, 1996), pp. 23-24.

(٦) ولمعرفة المزيد عنه، انظر: Fuat Sezgin, *Geschichte des ArabischenSchrifttums, Band I: Qur'anwissenschaften, Hadith, Geschichte Fiqh, Dogmatik bis ca. 430 H* (Leiden: E. J. Brill, 1967), vol. 1, pp. 279-280.

(٧) ولمعرفة من دعاه سيأتي لاحقاً.

يلاحظها هو أو أي من جمهوره أو حتى من جاء بعده من المؤرخين وذلك لأنهما قيلتا في مناسبتين مختلفتين ولأغراض مختلفة وكل منهما أحدثت أثراً عاطفياً مستقلاً[(٨)].

وبحسب كرون فإن القصّاص قاموا بتشويه الحقائق التاريخية:

وفقاً للحقائق التاريخية فلم يكن هناك ملوك بل منازعات في المدينة: وفي ما يتعلق بهذه القضية فإن هناك حديثاً يتداوله القصّاص وهو ليس من اختراعهم. ولو سلمنا بوجود عداوات في المدينة فلا بد من أن القصّاص هم من اختلقوا القوة المزعومة لابن أبي. كما ولا بد من أنهم اخترعوا شيئاً أو ربما كل شيء يتعلق بمكانة اليهود[(٩)].

وقد قام سيرجنت (Serjeant) في مقالة له عن كتاب كرون بمعارضة رأيها الذي يقول إن الروايات عن وضع المدينة قبل الهجرة متناقضة ويتساءل: «كيف يمكن لمؤرخ أن يقوم بمثل هذا التناقض غير المنطقي في ما يتعلق بوضع شديد الوضوح؟»، ثم يكمل: «على الرغم من أن ابن إسحاق قام بترتيب المعلومات بطريقة تفتقر إلى الترابط». وفي ما يأتي تحليل سيرجنت للموضوع:

بعد حرب بعاث رغبت قبيلتا الأوس والخزرج في إنهاء الخلافات والوصول إلى تسوية سلمية. ابن أبي والذي كان لا يختلف أحد على شرفه... وبالتالي جدارته كما إن الأوس والخزرج يلتفون حوله. فابن أبي كان شريفاً من أشراف الأوس[(١٠)]. وقد قام قوم ابن أبي بتعليق بعض

---

(٨) Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, pp. 217-218.

(٩) المصدر نفسه، ص ٢١٨-٢١٩. قارنه بما كتبه يونبول الذي قام بمعارضة «محاولة القصّاص التاريخية» مع «محاولة الموالي التاريخية» والأخيرة كانت تعتمد على أسلوب علمي أكثر من الأولى؛ حيث إن الموالي الذين لا يملكون ما للعرب من ولع بالقصص لا بد من أنهم كانوا ينظرون إلى الماضي بنظرة أقل عاطفية: G. H. A. Juynboll, «On the Origins of Arabic Prose: Reflections on Authenticity,» in: G. H. A. Juynboll, ed., *Studies on the First Century of Islamic Society* (Carbondale; Edwardsvill: Southern Illions University Press, 1982), pp. 156 and 167-168.

ورواية عاصم التي أوردتها كرون ذكرها أيضاً يونبول (ص ٢٥٧).

(١٠) سيرجنت يلمح إلى أنه يدعم ابن أبي، انظر: R. B. Serjeant, «Meccan Trade and the Rise of Islam: Misconceptions and Flawed Polemics,» *Journal of the American Oriental Society*, vol. 110 (1990).

الخرز في عمامته[11] ليلفها حول رأسه كعلامة على تنصيبه، ناويين بذلك تسميته ملكاً وكان ذلك في الوقت الذي قدم فيه النبي [ﷺ]، ما جعل قومه يقومون بتنحيته في سبيل الإسلام. وقد دعي ابن أبي بسيد أهل يثرب، أي زعيم، وعلينا أن نتحفظ في ما يتعلق بلقب «الملك» الذي قد يقصد به هنا زعيم رفيع المستوى. ومن الواضح أن ابن أبي لم يكن «زعيماً جيد المحتد» كما وصفته كرون، ولكن بما أنه أحجم عن المشاركة في حرب بعاث اعتبر أنسب المرشحين للزعامة لمحاولة تحقيق السلام ومن المؤكد أنه كان ذا مكانة.

وفي الوقت ذاته كان النقباء، والنقيب يحتل مكانة أدنى من السيد، يتفاوضون سراً مع محمد [ﷺ] في ما كان يعد مؤامرة واضحة على ابن أبي الذي حرصوا أن لا يبلغه خبر عن ما كانوا يبرمونه. وكان تسعة من النقباء من الخزرج وثلاثة من الأوس. وسواء أكان باعثهم الغيرة أم غيرها فقد وجدوا في محمد [ﷺ] مرشحاً أفضل للزعامة فهو لا ينتمي إلى أي من القبيلتين مما يبعده عن نزاعاتهم كما إنه كان يتمتع بالمكانة الرفيعة التي وفرها له انتماؤه إلى أشرف بيت في قريش؛ لذا لم يكن أمام ابن أبي سوى الإذعان. والتناقض الوحيد في هذا هو ما أوردته كرون نفسها[12]!

ففي معرض ردها على نقده قالت كرون:

لم يكن جميع ملوك العرب سوى زعماء محدودين. والسؤال المنطقي في هذه الحالة ليس عن هل تستحق الملكية العربية هذا الاسم أم لا، بل كيف تسنى ليثرب أن يكون لها زعيم له من القوة بمقاييس العرب ما يؤهله ليوشك على الحصول على لقب الملك، على الرغم من أننا نفضل أن نطلق عليه لقب الزعيم الأول. والمشكلة ليست في ما إذا كان أو لماذا كان ابن أبي أفضل من يمكنه تحقيق السلام (لم يكن قد اشترك في حرب بعاث. . .) ولكن المشكلة هي هل أو كيف كان هناك زعيم يحافظ على السلام أساساً: فأول ما تكلم به ابن إسحاق كان يدل على أنه لم يكن هناك

---

(١١) وقد علق سيرجنت بأن «هذا النوع من التنصيب كان معروفاً عند العرب عصر مخطوطات نمرة في القرن الرابع للميلاد. . . وفي عهد أرب في حالة السلطان.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٤٨٥.

أحد، والإسلاميون المحدثون يقولون إن محمداً [ﷺ] تم قبوله في يثرب لأن الواحة كانت بحاجة إلى صانع سلام(١٣).

وقد اقترحت كرون رأياً آخر كان على ناقدها تبنيه:

بما أن سيرجنت رغب في خوض جدال علمي كان عليه الاحتجاج بأنه كان يجب حل المشكلة على أساس تاريخي وليس على أساس تاريخي جغرافي، فقد اعتمدت هذا المنهج لتوضيح الطريقة التي اتبعها القصّاص. كما يمكن أن يجادل بعضهم بأن الأوضاع تغيرت بشكل مثير في يثرب في الفترة بين أول لقاء لمحمد مع أهل يثرب وبين هجرته: حيث إن حقيقة حضور عنصر خارجي، على سبيل المثال، كان يمكن أن يتسبب في التفاف أهل يثرب حول ابن أبي مع بقاء القلة فقط حول محمد الذي قدم ليواجه وضعاً غير مضمون.

ملوك المدينة (يثرب)

وقبل أن نبدأ بالحديث عن ابن أبي نفسه قد يكون من الأنسب التقديم بالحديث عن الملكية في المدينة قبل مجيئه. كان في المدينة قبل الإسلام بعدة أجيال ملك اسمه أمَة بن حرام وهو ينتمي إلى بني سلمة وهم فرع من الخزرج ينقسم إلى ثلاثة عشائر: سواد وعبيد وحرام. والدليل على وجود هذا الملك ورد في وصف السمهودي مناطق القبائل ومعظمه مأخوذ عن كتاب ابن زباله **أخبار المدينة** الذي تمّ تأليفه قبل سبعة قرون تقريباً من زمن السمهودي. وفي بعض المواضع يقوم السمهودي بتفسير كلام ابن زباله أو يقدّم عناصر مكملة من مصادر أخرى. وقد قام السمهودي بعد معاينته للحصون التي بناها بنو سلمة بالاقتباس من روايات ابن زباله وغيره ممن عن تاريخ بني سلمة قبل وفي أثناء بعثة محمد. وأول رواية عن الملك أمة:

وكل هؤلاء بنو سلمة، وكانوا بهذه الدُور، وكلمتهم واحدة، وملّكوا أمَة بن حرام، فلبث فيهم زماناً حتى هلك رجلٌ من بني عبيد ذو أموال

---

(١٣) Patricia Crone, «Serjeant and Meccan Trade,» *Arabica*, vol. 39 (1992), pp. 234-235.

كثيرة، له ولد واحد اسمه صخر، فأراد أمَة أن ينزع طائفة من أمواله فيقسمها في بني سلمة، فعظم ذلك على صخر وشكا ذلك على بني عبيد وبني سواد، وقال: إن فعل أمَة ذلك لأضربنه بالسيف، وسألهم أن يمنعوه إذا هو فعل، فأطاعو له، فلما فعل أمَة ذلك ضربه صخر فقطع حبل عاتقه، وقامت دونه بنو عبيد وبنو سواد، فنذر أمَة أن لا يأويه ظل بيت ما عاش حتى يقتل بنو سلمة صخراً أو يأتوه به فيرى فيه رأيه، وجلس أمة عند الظرب الذي فوق مسجد الفتح مما يلي الجرف في الشمس، فمرت به وليدة حطابة فقالت: مالك يا سيدي هنا في الشمس؟ فقال:

إن قومي أجمعوا لي أمرهم ... ثم نادوا لي صخرا فضرب

إنني آليت لا يسترني ... سقف بيت من حرور ولهب

أبداً ما دام صخر أمنا ... بينهم يمشي ولا يخشى العطب

فذهبت الجارية، فأخبرتهم، فربطوا صخراً ثم أتوه به، فعفا عنه وأخذ الذي كان يريد أن يأخذ من أمواله[١٤].

وهذه الأسطورة وما تحتوي عليه من شعر ركيك تدل على أن ذكرى الملك أمَة بن حرام كانت ما زالت حية عند بني سلمة في الأيام الأولى للإسلام. وفي تعاون بني عبيد وبني سواد عليه دليل على أنه ينتمي إلى القبيلة الثالثة من بني سلمة وهم بنو حرام، ويبدو أن حرام الذي اتسمت به القبيلة هو والد أمَة. ولا بد أن صخراً ينتمي إما إلى بني عبيد أو بني سواد. والصحابي الحباب بن المنذر بن الجموح بن زياد المنتمي إلى بني حرام[١٥] كانت أمه الشموس بنت حق بن أمَة بن حرام[١٦]، ونسبها يوضح أن أمة عاش قبل ثلاثة أجيال من الهجرة[١٧].

---

(١٤) علي بن أحمد السمهودي، **وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى**، تنقيح محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

(١٥) موفق الدين عبد الله بن قدامة المقدسي، **الاستبصار في نسب الصحابة من الأنصار**، تحقيق علي النويهض (بيروت: دار الفكر، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م)، ص ١٥٧.

(١٦) أبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، **الطبقات الكبرى** (بيروت: دار الصادر؛ دار بيروت، ١٣٨٠ ـ ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٠ ـ ١٩٦٨م)، ج ٣، ص ٥٦٧.

(١٧) بافتراض أن حرام الذي يرجع إليه الحباب هو نفسه حرام الذي ترجع إليه أمه يكون والداه أبناء عمومة.

وباختصار فإن بني سلمة كان لهم ملك قبل عدة أجيال من ظهور الإسلام، وكانت له سلطاته الخاصة ومن ضمنها مصادرة وإعادة توزيع الأراضي الزراعية. ولم تكن له القدرة سوى على إعادة توزيع الأراضي الموروثة، بمعنى أنه لم تكن له سلطة على أرض بعينها.

أما الملك اليهودي ثعلبة بن الفطون فقد وردت عنه عدة روايات متناقضة. وقد زاد من تعقيد هذه المتناقضات التبريرات التي قدمها الأنصار في ما يتعلق بقضية حق الحصول على العروس قبل زفافها سواء أكانت حقيقية أم مزعومة. ومع ذلك فمما يفيدنا في بحثنا هذا هو أن الفطون كان صاحب زهرة[١٨] وهي مدينة أو قرية في المدينة قبل الإسلام وقد كان مقيماً بها[١٩].

وقد ورد مرة أن الفطون كان يطلق عليه ملك تهامة والحجاز[٢٠]، لكن لتقرير هذا علينا إيجاد المزيد من البراهين. وقد كان للفطون كملك سلطة إقليمية لكن لا ندري على وجه التحقيق هل تشمل زهرة أو المدينة بأكملها أو تهامة والحجاز. أما الملك الأرقم فقد قيل إنه حكم الحجاز من تيماء[٢١]، لكن هناك عدة إشارات إلى الحكم على الحجاز من المدينة في الفترة الإسلامية وما قبلها. وقد رأت صفية اليهودية التي أصبحت لاحقاً

---

(١٨) أبو الفرج علي بن حسين الأصفهاني، كتاب الأغاني (القاهرة: مطبعة بولاق، ١٢٨٥هـ/ ١٨٦٨م)، ج ٢، ص ١٧٦. انظر أيضاً الكتاب نفسه، (القاهرة: دار الكتب، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م)، ج ٣، ص ٤٠.

(١٩) في الواقع فإن ثعلبة بن الفطون عاش في زهره في الوقت ذاته مع غيره من القبائل وفقاً لـلـيـكـر: Michael Lecker, «Muhammad at Madinah: A Geographical Appraoch,» *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, vol. 6 (1985), pp. 33-32.

(٢٠) انـظـر: Abū ʻUthman ʻAmr ibn Baḥr al Jāḥiẓ, *Kitab ul-Mahasin wal-Addad*, edited by G. van Vloten (Leiden: E. J. Brill, 1898), p. 282.

وفقاً لهذا المصدر فقد مارس حق الحصول على العروس على نساء اليهود: فأمر أن لا تزف من اليهود في مملكته امرأة إلا بدأوه بها. ووفقاً للروايات كانت المرأة اليهودية التي تسببت في مصرعه أخت مالك بن عجلان بالتبني. ولكن هذه النسخة من الرواية هي في الأغلب اختلاق قام به الأنصار للتبرير حيث كان خضوعهم لهذا الملك مصدر سخرية. انظر: «كتاب البغال،» في: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة: الخانجي، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م)، ج ٢، ص ٢: ٣٥٩، وأبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني (ط بولاق)، ج ٨، ص ١٣٩، و(ط دار الكتب)، ج ٩، ص ٢٣١-٢٣٠.

(٢١) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ٢١٣، و Muhammad bin Jarir Al-Tabari, *The History of Al-Tabari: An Annotated Translation*, translated by William M. Brinner (New York: State University of New York Press, 1987), vol. 2: *Prophets and Patriarichs*, p. 13.

زوجة للنبي حلماً وكان ذلك قبل أن يأسرها المسلمون، أوضح زوجها أنه يعكس رغبتها في الارتباط بملك الحجاز أي محمد [ﷺ][٢٢].

أما باقي الملوك في المدينة في فترة ما قبل الإسلام فقد كانوا تابعين لسلطة غير عربية هي المملكة الساسانية أو المملكة العربية الخاضعة لها وهي مملكة الحيرة[٢٣]. وبنو النضير وبنو قريظة اليهود كانوا «ملوكاً»، وكانوا يجمعون الضرائب للملكة الساسانية حتى منتصف القرن الأول قبل الهجرة/ القرن السادس الميلادي تقريباً، لكن للأسف لم يرد ذكر أسماء ملوك بعينهم. وفي الربع الأخير من القرن السادس تم تعيين **عمرو بن الإطنابة من الخزرج**، وبدقة أكبر من بني **الحارث بن الخزرج ملكاً** على المدينة من قبل آخر ملوك الحيرة النعمان بن المنذر، ومن الممكن أنه قام بفرض ضرائب لمصلحة النعمان. وقد كان ملكاً على المدينة وربما الحجاز[٢٤]. وعمرو حكم الإقليم تماماً مثل الفطون إلا أن الفطون لم يعرف عنه أنه كان تابعاً لسلطة خارجية. وفي تنصيب عمرو دليل على أنّ الحكم الساساني لغرب الجزيرة العربية استمر في النصف الأخير من القرن الأول قبل الهجرة/ السادس الميلادي والتاج[٢٥] الذي كان يرتديه كان يتبع في الأغلب الطراز الساساني، وكان رمزاً للملك.

المدينة في صدر الإسلام

ويمكننا إضافة دليل آخر في معرض نقاشنا العلمي في ما يتعلق بوضع المدينة في المرحلة التي سبقت الهجرة. وهذا الدليل يشير إلى

---

(٢٢) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ٢، ص ٧٦٣، وج ٣، ص ٣٥١ (تمنينا ملك الحجاز محمداً).

(٢٣) قارن بمحاولة عثمان بن الحويرث السيطرة على مكة لمصلحة الدولة البيزنطية. انظر: M. J. Kister, «Al-Hira: Some Notes on its Relations with Arabia,» *Arabica*, vol. 15 (1968), p. 154, and Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Index.

(٢٤) أبو الحسن علي بن موسى بن محمد بن سعيد الأندلسي، نشوة الطرب بتاريخ جاهلية العرب، تحقيق نصرت عبد الرحمن (عمان: مكتبة الأقصى، ١٩٨٢)؛ أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني (ط بولاق)، ج ١٠، ص ٣٠ و(ط دار الكتب)، ج ١١، ١٢١، و Michael Lecker, «The Levying of Taxes for the Sassanians in Pre-Islamic Medina (Yathrib),» *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, vol. 27 (2002), pp. 109-126.

(٢٥) أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني (ط بولاق)، ج ١٠، ص ٣٠ و(ط دار الكتب)، ج ١١، ١٢١، ووضع التاج على رأسه.

الهدنة التي سبقت المفاوضات بين أهل المدينة والنبي [ﷺ] على الرغم من أن المؤلفات الإسلامية، وهو أمر متوقع، تركز على دخول الأنصار في الإسلام.

والنص الآتي عن ابن هشام (< ابن إسحاق) يصف، وفقاً لكرون، الفراغ السياسي الذي تسنى لمحمد [ﷺ] ملؤه:

إنا قد تركنا قومنا، ولا قوم بينهم من العداوة والشر ما بينهم فعسى أن يجمعهم الله بك، فسنقدم عليهم فندعوهم إلى أمرك، وتعرض عليهم الذي أجبناك إليه من هذا الدين فإن يجمعهم الله عليه فلا رجل أعز منك[٢٦].

وفي الواقع ما كان هذا إلا مخططاً لتسوية العلاقات بين الأوس والخزرج أوحى به الإسلام. ولم يحضر هذه المرحلة الأولية من المفاوضات سوى نفر من الخزرج، ولم ينضم لهم الأوس إلا بعد عام عندما عاد عشرة من الخزرج واثنان من الأوس إلى مكة لملاقاة محمد [ﷺ]. وكون الرجلين من الأوس ليسا من رؤساء القوم جعل منهما شخصيات هامشية في مجتمع المدينة. ثم مضى عام آخر قبل بيعة العقبة الكبرى أو الأخيرة التي سبقت الهجرة ببضعة شهور[٢٧]. وفي هذه البيعة كان هناك حضور أكثر أهمية للأوس، ما يدل على أن القبيلتين أصبحتا أكثر استعداداً للعمل المشترك الآن. ومن بين الثلاثة والسبعين شخصاً الذين أوردهم ابن إسحاق، كان هناك أحد عشر شخصاً من الأوس من بينهم الرجلان اللذان اشتركا في اللقاء السابق[٢٨]. ولكن مساهمات الأوس في المحادثات مع محمد [ﷺ]، باستثناء حالة واحدة، ظلت متواضعة[٢٩]، ولكنّ فيها دليلاً على ظهور نموذج جديد من

(٢٦) ابن هشام، السيرة النبوية (ط القاهرة)، ج ٢، ص ٧١، و(ط بيروت)، ج ١، ص ٢٨٧.

(٢٧) نحتاج إلى دراسة مفصلة للروايات المتعلقة باللقاءات مع محمد [ﷺ].

(٢٨) المصدر نفسه (ط القاهرة)، ج ٢، ص ٩٧-١١٠، و(ط بيروت)، ج ١، ص ٣٠٥-٣١٣.

(٢٩) ولدينا سبب وجيه للاعتقاد بأن قائمة المشاركين في البيعة تعكس حقيقة تاريخية: المشاركين في بيعة العقبة الكبرى كانوا من بني نابت وبني عمر بن عوف من الأوس في حين لم يشترك أي من بني أوس الله. وفي الواقع فإن بني أوس الله ظلوا من دون أن يميلوا أو حتى على عداوتهم مع محمد طوال خمسة أعوام على الأقل من العشرة التي قضاها في المدينة. انظر: Lecker, *Muslims, Jews and Pagans: Studies on Early Islamic Medina*, pp. 19-41.

التعاون بين الخزرج وبعض الأوس. وهذا لا يصف حالة الفراغ السياسي بل يبين أن الأنصار الذين قابلوا محمداً [ﷺ] كانوا يرغبون في الخلوص إلى هدنة بين الأوس والخزرج. والنص الآتي عن بيعة العقبة ورد عند ابن سعد:

وقال لهم رسول الله [ﷺ] تمنعون لي ظهري حتى أبلغ رسالة ربي فقالوا يا رسول الله نحن مجتهدون لله ولرسوله، نحن فاعلم أعداء متباغضون، وإنما كانت وقعة بعاث عام الأول يوماً من أيامنا اقتتلنا فيه فإن تقدم ونحن كذا لا يكون لنا عليك اجتماع فدعنا حتى نرجع إلى عشائرنا لعل الله يصلح ذات بيننا وموعدك الموسم العام المقبل[٣٠].

وهذه الرواية تدعم رواية ابن هشام التي سبق ذكرها لأنها مختلفة الصياغة لذا وردت في مصدر مختلف. فنص ابن هشام يرجع لعاصم بن عمر بن قتادة من الأوس الذي بدوره أخذ روايته عن (أشياخ من قومه)، في حين أن نص ابن سعد يرجع غالباً إلى ابن أبي حبيبة < داوود بن الحصين الذي كان أيضاً من الأوس[٣١]. وقد أثبت ابن سعد ذلك في خبر متواتر أورده الواقدي[٣٢].

وفي تحليل روبن (U. Robin) للروايات المتعلقة ببيعة العقبة، قسّم النصوص التي أوردها ابن سعد وابن هشام إلى نوعين مختلفين:

في بعض الروايات يكون التركيز على فضل الله في نجاة القوم عن

---

(٣٠) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ١، ٢١٨-٢١٩.

(٣١) الحسين بن عبد الله أبو هلال العسكري، **الأوائل**، تنقيح محمد المصري ووليد قصاب (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٥)، ج ١، ص ٢١٠-٢١١. (< الواقدي < ابن أبي حبيبة [طبع بطريق الخطأ: ابن أبي حنيفة] < داوود بن الحصين. قد نتوقع أن نجد هذا الإسناد بين مصادر الروايات المجموعة لدى ابن سعد (انظر الأسفل)، ولكنها غير موجودة.

(٣٢) عاصم بن عمر (< محمد بن لبيد) هو في الواقع واحد من المصادر الواردة في بداية الخبر المتواتر. انظر: ابن سعد، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢١٧. ولكن الألفاظ الواردة تدل على أن النص لا يرجع لعاصم وإنما مصدر آخر. يمكن لنا القول إن هذا الجزء من الخبر الذي أورده الواقدي عن عاصم بن عمر (بعد القيام ببعض التعديلات)، وهذا الذي توصلنا إليه يعتمد على ثلاثة عناصر: ١- سؤال النبي أمن موالي يهود؟ (ابن هشام)/ أحلفاء يهود؟ (ابن سعد)، ٢- عدد المشاركين في البيعة الأولى مع محمد (كان عددهم ستة)، ٣- هوية المشاركين.

طريق الوحدة بين الأنصار مما يوفر ملاذاً دائماً لمحمد [ﷺ] في المدينة. وفي حديث رواه ابن سعد. . .اقترحوا أن ينتظروا للعام القادم وربما يكون الله عندها قد نشر السلام بين قومهم. وفي هذا الحديث كانت وحدة أهل المدينة التي يسرها الله متطلباً لقدوم النبي إلى المدينة فمن دون هذه الوحدة لم يكن النبي ليجد ملجأ بين أهل المدينة. . .

وفي مجموعة أخرى من الأحاديث [ومنها تلك التي لعاصم بن عمر]. . . الصلح بين قبائل المدينة المتنازعة لم يكن شرطاً لحضوره ولكن كان هدفاً لظهوره وأثره الطيب في انتشار دينه. ومع ذلك فمحمد [ﷺ] لم يحصل على الخلاص منهم بل قدمه لهم[٣٣].

وهناك أيضاً دلائل على أنه في الفترة التي سبقت الهجرة كانت الأزمة بين الأوس والخزرج قد بدأت بالانفراج. فقد روي أن مالكاً بن سنان الخضري (من الخزرج) زار مجلس عبد الأشهل (من الأوس). وقدومه إلى أرض الخصم استدعى التعليق الآتي: «ونحن يومئذ في هدنة من الحرب». ولا يمكننا إنكار أن هذه الرواية كانت من النوع الذي يوصف بدلائل النبوة ولم يكن يهتم بشكل أساس بالأحداث التاريخية. ولكن الهدنة بشكل خاص كونها كانت تمثل حدثاً هامشياً يمكن أن تقدم معلومات عامة يمكن الوثوق بها[٣٤].

كما إن هناك رواية أخرى تتعلق بالموضوع ذاته؛ حيث روي أن حسان بن ثابت من بني النجار (من الخزرج) كان مع صاحبه سلام بن مشكم وهو يهودي من بني النضير في بيت سلام وكان معهم كعب أسد يهود بني قريظة وابن أبي من بني عوف (من الخزرج) وقيس بن الخطيم من ظفر (من الأوس). «وكنا في موضع وقد وضعت الحرب أوزارها بينهم»[٣٥]. والحرب التي لم يرد ذكرها هنا لا بد من أن تكون حرب بعاث. وفي زمن غير بعيد

---

(٣٣) Uri Rubin, *The Eye of the Beholder: The Life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims: A Textual Analysis* (Princeton, NJ: Darwin Press, 1995), pp. 170 and 175.

(٣٤) أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني، **دلائل النبوة**، تحقيق عبد البر عباس ومحمد رواس قلعجي (بيروت: دار النفائس، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م)، ص ٧٩، رقم ٤٠.

(٣٥) أبو الفرج الأصفهاني، **كتاب الأغاني** (ط بولاق)، ج ٦، ص ١٠٠ ـ ١٠١، و(ط دار الكتب)، ج ٦، ص ٣٥٩.

من الهجرة دعا زعيم يهود بني النضير القبيلتين العربيتين المتخاصمتين وعند اجتماعهم قال مضيفهم سلام مخاطباً في الأغلب قيس بن خطيم: «لأنك مني وأنا حليفك».

وعلى الرغم من أن المصداقية التاريخية لهذا الحوار غير موثوقة إلا أنه من المؤكد أنه في أثناء حرب بعاث حاربت قبيلة سلام بني النضير في صف قبيلة قيس الأوس. وكما سنرى لاحقاً فقد كان هذا هو الحال فقط في وقعة بعاث لأنه وفي الظروف «الطبيعية» كان بنو النضير حلفاء للخزرج.

وقبل البدء بمناقشة نتائج حرب بعاث يجدر بنا تقديم بعض النقاط. كانت الحياة السياسية في المدينة قبل الإسلام شديدة التعقيد قائمة على معاهدات تضمن أن لا يكون لأي من القبيلتين المتنافستين سلطات على الأخرى. وكان هذا النظام السياسي يخفق في بعض الأحيان متسبباً في نزاعات دامية. وكان المزارعون في حاجة إلى الوصول بحرية إلى ممتلكاتهم ومزارعهم، كما كانوا لا يستطيعون العمل من دون الحصول على المياه بصورة غير منقطعة من قنوات الري، أما الأسواق فلم يكن لها أن تستمر من دون أن يتاح للناس التجول بها من دون خوف. وكانت أكثر المعاهدات السياسية عند العرب تقوم على عدم الاشتراك في الحرب (وتدعى المواعدة). وكانت معاهدة من هذا النوع قد حدثت بعد حرب معبس ومضرس اللتين سبقتا حرب بعاث. فبعد هزيمتهم في المعركة الأولى اضطر الأوس إلى التحصن بمنازلهم وحصونهم. وبعد ذلك قامت جماعتان من الأوس هما عمرو بن عوف وأوس مناة (وتعرف أيضاً بأوس الله) بعقد مواعدة مع الخزرج. أما بنو عبد الأشهل وبنو ظفر وغيرهم من الأوس فقد امتنعوا عن المواعدة[٣٦].

وكانت حرب بعاث آخر أهم الأحداث التي سبقت ظهور الإسلام كانت

---

(٣٦) علي بن محمد عز الدين بن الأثير، **الكامل في التاريخ** (بيروت: دار صادر؛ دار بيروت، ١٣٨٥/ ١٣٨٦هـ - ١٩٦٥/ ١٩٦٦م)، ج ١، ص ٦٧٦، و Julius Wellhausen, *Medina vor dem Islam: Muhammads Gemeindeordnung von Medina; Seine Schreiben, und die Gesandtschaften an ihn* (Berlin: George Reimer, 1889), p. 51.

لعواقبها أهمية كبرى في بحثنا هذا[٣٧]. وعلى غير العادة حاربت قبيلتا بني النضير وبني قريظة في صف الأوس في موقعة بعاث؛ حيث كان بنو قريظة وبنو النضير يمتنعون عن خوض أي حرب تقع بين الأوس والخزرج، وكانت بينهم معاهدات. وقد روي أن الخزرج بعد أن فازوا في معركة معبس ومضرس كانوا يخشون من أن يقوم بنو النضير وبنو قريظة من نصرة الأوس عليهم، وقاموا بتذكيرهم بعهدهم بعدم التدخل (إنكم علمتم الذي عاهدتمونا عليه والذي بيننا وبينكم)، مضيفين أن الأوس كانوا أقرب مكاناً لليهود وكانوا حلفاءهم (وقد علمنا أن القوم أقرب إليكم جواراً منا وبينكم وبينهم حلف). ولكن هذا ينبغي ألا يكون سبباً لأن يخلف اليهود عهدهم معهم وينصروا الأوس (فلا يحملنكم ذلك على أن تقطعوا ما بيننا وبينكم وتعينوهم علينا). فأكد لهم بنو النضير وبنو قريظة أنهم لن يخلفوا عهدهم معهم وأن الأوس والخزرج لهما المكانة نفسها عندهم (إنا لا نقطع ما بيننا وبينكم، وما أنتم عندنا إلا بمنزل واحد)[٣٨]، وطبعاً هذه الكلمات هي صياغة لاحقة للحوار الأصلي لكن صبغتها الأدبية لا تنفي أهميتها للمؤرخين لأن صائغها أورد حقائقها التاريخية كما حدثت في الأصل.

والآن لننتقل إلى جزئية مهمة تتعلق بعواقب حرب بعاث إلا أن أحداً لم يلتفت لها حتى يومنا. ففي رواية السمهودي عن معركة بعاث ورد أنه بعد فوز اليهود أقسموا أن يهدموا حصن ابن أبي. وبعد أن قاموا بمحاصرة ابن أبي أخبرهم أنه لم يشترك في الحرب (وهو الأمر الذي كانوا يعرفونه)، وأنه لم يقم بقتل أي من الأطفال اليهود الذين كانوا رهائن في حصنه (وهو الأمر الذي لم يكونوا يعرفونه). وقد بلغنا أن معظم الرهائن الذين احتجزهم كانوا

---

(٣٧) قارن بـ: C. E. Bosworth, «Bu'ath,» in: *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1954), vol. 1, p. 1283.

ووفقاً لأبي القاسم علي بن الحسن بن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق عمر غرامة العمري (بيروت: دار الفكر، ١٤١٥ ـ ١٤١٩هـ/ ١٩٩٥ ـ ١٩٩٨م)، ج ٩، ص ٧٩ و٩٦، وقد وقعت المعركة قبل ست أعوام من الهجرة لكن زياد بن ثابت كان يبلغ من العمر ست سنوات عندما قُتل أبوه في معركة بعاث وأحد عشر عاماً عند الهجرة بحسب ليكر، انظر: Michael Lecker, «Zyad b. Thabit, «a Jew with Two Sidelocks»: Judaism and Literacy in Pre-islamic Medina (Yathrib),» *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 56 (1997), p. 262.

(٣٨) قيس بن الخطيم، ديوان قيس بن الخطيم، تحقيق ناصر الدين الأسد (بيروت: دار صادر، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م)، ص ١٨٠.

من بني النضير[٣٩]. وقد ابتهج بنو النضير عند سماعهم ذلك الخبر، وقاموا بحماية ابن أبي من الأوس وبني قريظة وهو بدوره أطلق أطفالهم. والخبر الآتي هو الذي لم يسبق ذكره: قام ابن أبي بمحالفتهم (أي إنه جدد الحلف الذي كان بين بني النضير وعشيرته من الخزرج، عوف بن الخزرج). وبعد ذلك سعى حثيثاً مستعيناً بوسائل عديدة حتى أعادهم (أي بنو النضير) للتحالف مع الخزرج (ونعني جميع عشائر الخزرج وليس فقط عوف بن الخزرج)[٤٠]. ورواية السمهودي عما قام به ابن أبي بعد حرب بعاث والموجودة في كتابه تاريخ المدينة لم ترد ضمن ما اختار وستنفيلد (Wustenfeld) إدراجه في ترجمته الألمانية في كتابه. وغالباً فإن هذا هو السبب في أن ويلهاوسن (Wellhausen) في تحليله للأوضاع في المدينة وقت الهجرة[٤١].

ووفقاً لويلهاوسن لم يكن هناك سلام حقيقي بين الأوس والخزرج حتى بعد معركة بعاث[٤٢] بل إن ويلهاوسن يرى أن الوضع بعد حرب بعاث كان

---

(٣٩) ومسألة أن ابن أبي لم يقتل أياً من الرهائن وردت أيضاً عن: أبو الفرج الأصفهاني، **كتاب الأغاني** (ط بولاق)، ج ١٥، ص ١٦٢، و(ط دار الكتب)، ج ١٧، ص ١١٩؛ Wellhausen, *Medina vor dem Islam: Muhammads Gemeindeordnung von Medina; Seine Schreiben, und die Gesandtschaften an Ihn*, p. 55, and Wustenfeld, *Geschichte der stadt Medina: Im Auszuge aus dem Arabischen des Samhuudi*, p. 52.

وقد ورد في **الأغاني** أن أحد الرهائن الذين احتجزهم ابن أبي من بني قريظة ويدعى سليمان (أو سليم ـ كما ورد في نسخة دار الكتب) بن أسد هو الجد الأكبر للعالم المشهور محمد بن كعب القرظي (لاحقاً، ص ٧٠). انظر أيضاً: ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج ١، ص ٦٨٠، سليم بن أسد جد محمد بن كعب. للحصول على نسب محمد بن كعب، انظر على سبيل المثال: ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، ج ٥٥، ص ١٣٠، وأبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، **مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر**، تحقيق روجيه النحاس (دمشق: دار الفكر، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، ج ٢٣، ص ١٧٩: محمد بن كعب بن حيان بن سليم بن أسد.

(٤٠) السمهودي، **وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى**، ج ١، ص ٢١٧ ـ ٢١٨: وحلفت اليهود لتهدمن حصن عبد الله بن أبي... فلما أحاطوا بالحصن قال لهم عبد الله: أما أنا فلم أحضر معهم وهؤلاء أولادكم الذين عندي فإنني لم أقتل منهم أحداً ونهيت الخزرج فعصوني. وكان جل من عنده من الرهن من أولاد بني النضير، ففرحوا حين سمعوا ذلك فأجاروه من الأوس ومن قريظة. فأطلق أولادهم وحالفهم، ولم يزل [وهنا نتوقع وجود لفظ: بهم] حتى ردهم حلفاء بحيل تحيل بها.

(٤١) Wellhausen, Ibid., pp. 35-36, and 52-64, esp. 59-62.

(٤٢) Das Gleichgewicht war wieder hergestellt; beide parteien waren erschuttert und kraftlos. Zu einem Friedensschluss aber kam es nicht; es wurde keine Blutrechnung aufgestellt und keine Suhne bezahlt. Es blieb beim Alten; der latent Kriegszustand, derv or der Scalacht von Bu'ath geherrscht hatte, herrschte auch nachher».

أسوأ مما قبل. كما رفض الرواية التي تحكي عن قرب تنصيب ابن أبي ملكاً: فبعد الهجرة لم يتمكن محمد من اختيار إمام من أي من الأوس والخزرج يمكن أن تقبله القبيلة الأخرى(٤٣).

والحق فإنه وحتى بعد انتهاء النزاعات بين القبيلتين كانت هناك هجمات متفرقة قام بها بعض الأفراد وقد استمرت كبقايا للحرب القاسية. ولكن لم يعد هناك قتال فعلي بين القبيلتين؛ لذا فإن مثل هذه الاعتداءات

---

(٤٣) «Dass kurz vor der Ankunft Muhammads Ibn Ubaij davor gewesen sei zum konige uber beide Stamme gekront zu warden, ist, trotz dem unleugbar vorhandenen Bedurfnisse nach einem Konige, nicht zu glauben».

انظر: Wellhausen, Ibid., pp. 35-36, note 2, and Frants Buhl, *Das Leben Muhammeds*, translated by H. H. Schaeder (Heidelberg: Quelle and Meyer 1955), p. 203, described the situation in Medina in similar terms: «Der Zustand war strotlos; neimand konnte sicher auf die straβe gehen, uberall drohten Meuchelmorder, die das Blut ihrer Angehoigen zu rachen hatten».

ويستمر بول في شرح الحديث الذي وجد في بعض المصادر أن دعوة النبي [ﷺ] إلى الحضور إلى المدينة

كانت نتيجة لهذه الظروف: «Da war e seine der merkwurdigsten Fugungen der Geschichte, die Medinenser, die einen Fuhrer entbehrten, und Muhammed, der sich als Fuhrer fuhlte, ڭda aber ein Heer entbehrte, einander fanden....».

انظر: W. M. Watt, *Muhammad at Medina* (Oxford: Clarendon Press, 1956), p. 158

والذي أورد السمهودي ضمن مصادره: «لم يكن هناك سلام رسمي بعد حرب بعاث ولكن الخصمين كانا متعبين لدرجة لم تمكنهما من متابعة النزاع. ولمعظم الوقت تحاشى كل من الطرفين الآخر، لكن كانت هناك حالة من العداوة ولو تساهل رجل من أي قبيلة وأتاح الفرصة لخصمه لكان قتل على الفور. وكان هذا هو الوضع المتوتر في المدينة في الوقت الذي كانت تجري فيه المفاوضات مع محمد [ﷺ]». وفي موضع آخر تكلم وات عن «مرحلة الحرب الباردة» بعد بعاث والتي فيها كان يمكن الرجل أن يجازف قاطعاً مسافة قصيرة في أرض القبيلة الأخرى؛ حيث يوجد القليل من أصحابه ولكن قطع أرض الخصم للوصول إلى طرف ثالث كان يشكل خطراً». انظر: Watt, Ibid., p. 173, and Theodor Noldeke and F. Schewally, *Geschichte des Qurans* (Leipzig: Dieterichische Verlagbuchhandlung, 1909), vol. 1, p. 165.

وإذا قبلنا تحليل ويلهاونسن عن الوضع في المدينة: لم يكن هناك أي معاهدات سلام وقضايا المال والدم لم يفصل بها بعد وتركت للمتخاصمين. وهذا ما دعى لتقبل الغريب: «Wenn die Bewohner von Yatrib sich apater o rasch an die Herrschaft eines Fremden gewohnten, so ist das gewiβmit eine Folge jener anarchischen Zustande, die auf die Dauer immer unertraglicher warden muβten».

وافتراض كيتاني (Caettani) أن أهل المدينة الذين باعوا محمد كان دافعهم الرغبة في تحقيق السلام في مدينتهم رفضها نولدك (Nöldeke) على الرغم من أنه أقر بأنه من الممكن أن هذا كان من الأمور التي ناقشوها. ثم أشار إلى النص الذي ورد عند ابن هشام والذي استخدمته كرون أيضاً: «In der Uberlieferung wird das letztere ausdrucklich behauptet, aber sie betont in erster Linie das religiose moment».

المتفرقة ليست ذات أهمية. على سبيل المثال نفيع بن المعلى بن لوذان من بني مالك بن زيد مناة الذي كان من حلفاء زريق (من الخزرج) قتل على يد حليف للأوس من الأوس الذين ينتمون إلى قبيلة مزينة «بسبب ما حدث بين الأوس والخزرج»(٤٤). وقد وقعت حادثة القتل في وادي بطحان قبل فترة قصيرة من الهجرة: وقد ذكر ابن الكلبي أن نفيع اعتنق الإسلام قبل الهجرة ما جعله أول أنصاري يقتل في الفترة الإسلامية(٤٥). وتسوية المسائل القديمة استمرت حتى في عهد محمد [ﷺ](٤٦)، لكنها لا تعكس الحالة العامة للأوضاع، فمن الطبيعي أنه وحتى عقب الهجرة كان بعض الناس يتجنبون مناطق بعض العشائر خوفاً من الثأر.

قبل حرب بعاث عندما كان الوضع الطبيعي أن بني النضير كانوا حلفاء الخزرج في حين تحالف بنو قريظة مع الأوس(٤٧). وفي ما يتعلق ببني النضير كانت هناك أدلة أكثر، فمعظم الرهائن اليهود عند الخزرجي ابن أبي كانوا من بني النضير، كما إن الخزرجي عبد الله بن عتيك كانت أمه بالتبني يهودية تعيش في خيبر(٤٨)، ويمكننا التخمين بأنها تنتمي إلى بني النضير لأنه بعد إجلائهم من المدينة توجه عدد منهم إلى خيبر، كما إن

---

(٤٤) للاطلاع على المزيد في ما يتعلق بالحلف بين الأوس ومزينة. انظر: ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج ١، ص ٦٨٠، خلال الاستعداد لمعركة بعاث أرسل الأوس لحلفائهم في مزينة في حين بعث الخزرج لحلفائهم أشجع وجهينة.

(٤٥) أبو المنذر هشام بن محمد بن الكلبي، **نسب معد واليمن الكبير**، تحقيق ناجي حسن (بيروت: عالم الكتب؛ مكتبة النهضة العربية، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م)، ج ١، ص ٤٢٠ (بدلاً من: فقتله وهو شيطان قرنت فقتله وهو ببطحان). انظر: ابن قدامة المقدسي، **الاستبصار في نسب الصحابة من الأنصار**، ص ١٨٢ (بدلاً من: من أحد ما كان قرأ من أجل ما كان). انظر أيضاً: أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي، **جمهرة أنساب العرب**، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة: دار المعارف، ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٢م)، ص ٣٥٦، وشهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، تحقيق علي محمد البيجاوي (القاهرة: دار نهضة مصر، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م)، ج ٦، ص ٤٦٨، رقم ٨٨٠٠ (لفظة مر به وهو يبيع هو خطأ).

(٤٦) على سبيل المثال مصرع المجذر بن ذياد في معركة أحد، انظر: ابن حجر العسقلاني، **المصدر نفسه**، ج ٥، ص ٧٧٠ ـ ٧٧٢، رقم ٧٧٣٢.

(٤٧) عبد الكريم بن محمد السمعاني، **الأنساب**، تحقيق عبد الله عمر البارودي (بيروت: دار الجنان، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م)، ج ٥، ص ٥٠٣.

(٤٨) Michael Lecker, «'Amr b. Hazm al-Ansari and Qur'an 2:256: «No Compulsion Is There in Religion»,» *Oriens*, vol. 35 (1996), p. 64.

الخزرجي عمرو بن حازم اختار أن ينفى مع يهودي غير معروف من بني النضير كان قد رباه[49]. وفي النهاية وكما سبق وذكرنا فإن مناورةً كانت سبباً في عقد الحلف بين بني النضير والخزرج.

ولم يكن بنو النضير وحدهم حلفاء للخزرج بل حالفوا بني قينقاع أيضاً، في حين كان بنو قريظة حلفاء الأوس[50]. وقد يعني ذلك أنه القوة العسكرية لبني قريظة توازي قوة القبيلتين اليهوديتين مجتمعة[51].

وفي ما يتعلق ببني قريظة فيظهر أنه وفي وقت النبي كان الارتباط

---

(٤٩) Lecker: Ibid., p. 59, and «Zyad b. Thabit, «a Jew with Two Sidelocks»: Judaism and Literacy in Pre-islamic Medina (Yathrib),» p. 263.

الربيع بن أبي الحقيق من بني قريظة (!) الذي كان يقود قومه في حرب بعاث كان حليفاً للخزرج، انظر: أبو الفرج الأصفهاني، **كتاب الأغاني** (ط دار الكتب)، ج ٢٢، ص ١٢٨ (كان حليفاً للخزرج هو وقومه فكانت رياسة بني قريظة للربيع. . . وكان رئيس بني النضير يومئذ سلام بن مشكم). وفي الحقيقة فإن الربيع كان ينتمي إلى أسرة مشهورة من بني النضير، أحمد بن يحيى بن الجابر البلاذري، **أنساب الأشراف**، المجلد الأول تحقيق محمد حميد الله (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٩)، ج ١، ص ٢٨٤؛ ابن هشام، **السيرة النبوية** (ط القاهرة)، ج ٢، ص ١٦٠، و(ط بيروت) (ج ١، ص ٣٥١)؛ محمد بن سلام الجمحي، **طبقات فحول الشعراء**، تحقيق محمود محمد شاكر (القاهرة مطبعة المدني، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م)، ج ١، ص ٢٨١؛ محمد بن أحمد القرطبي: **الجامع لأحكام القرآن** (القاهرة: دار الكتب، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م)، ج ١٤، ص ١٢٩، وتفسير **القرآن**، ج ٩، ص ٣٣ (كنانة بن الربيع بن أبي الحقيق من بني النضير ورد ذكره في ما يتعلق بغزوة الخندق).

(٥٠) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **الصارم المسلول على شاتم الرسول**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ص ٦٢.

(٥١) كما وجدنا ما يدل على العكس في ما يتعلق ببني النضير وبني قريظة، انظر: أبو عبد الله محمد بن عمر الفخر الرازي، **التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب** (القاهرة: مطبعة الصدق الخيرية، ١٣٥٢هـ/ ١٩٣٣م)، وأعيدت طباعتها في (طهران: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ج ١٠، ص ١٥٤، والقرطبي، تفسير **القرآن**، ج ٤، ص ٦٠ ـ ٦١. والسياق يتعلق على النزاع بين بنو النضير وبنو قريظة على الدماء. وبدلاً من ذلك يمكن أن يعكس ذلك الحالة في وقت سابق أي قبل عدة عقود من ظهور الإسلام. قارن ذلك بالرواية التالية لفطوان (والتي تتحدث عن الأتباع وليس الحلفاء) وفيها أن الملك الذي يزعم أنه الذي أنقص مكانة اليهود هو تبع أبي كرب وعندها ذلت اليهود (أي فقدوا القدرة على الدفاع عن أنفسهم)، حالفت بنو قريظة الخزرج وحالف بنو النضير الأوس وأقروا في معه في الدار، انظر: حسان بن ثابت، **الديوان**، تحقيق و. عرفات (لندن: [د. ن.]، ١٩٧١)، ج ٢، ص ٢٣٦، والروايات عن عواقب ما قام به فطوان تعتبر من تبريرات الأنصار وتعرضت للكثير من المبالغة، انظر: Michael Lecker, «Were the Jewish Tribes in Arabia Clients of Arab Tribes?,» in: Monique Bernards and John Nawas, eds., *Patronate and Patronage in Early and Classical Islam*, Islamic History and Civilization, Studies and Texts; 61(Leiden: Brill, 2005).

بينهم وثيقاً على الرغم من الوضع السياسي المضطرب في المدينة في ذلك الوقت والذي سبّبه نشاط محمد. ومن المنطقي أن تكون الحالة نفسها في العلاقة بين بني النضير والخزرج. وتدخل الخزرجي ابن أبي لإنقاذ بني قينقاع المحاصرين ووعده بتقديم المساعدة لبني النضير الذين كانوا أيضاً تحت الحصار ـ على الرغم من أنه لم يحقّق ما أراد ـ [٥٢] تؤكد وجود حلف بين الخزرج وهاتين القبيلتين اليهوديتين.

وبالنسبة إلى بني قريظة فلم تكن محض صدفة أن يتقرّر مصيرهم على يد سعد بن معاذ من بني عبد الأشهل. وقد أكّدت الروايات أن بني قريظة وبني النضير كانوا حلفاء للأوس والخزرج (على التوالي). وسعد بن معاذ كان من القبيلة التي حالفت بني قريظة (أي الأوس)[٥٣]. كما إن زعيم بني عبد الأشهل أسيد بن الحضير كان أيضاً مصمماً على أن لا يتعارض حلفه القديم مع بني قريظة مع واجباته كمسلم. وقد روي أنه قال لليهود المحاصرين من بني قريظة: «يا أعداء الله لا نبرح حصنكم حتى تموتوا جوعاً إنما أنتم بمنزلة ثعلب في جحر». فقالوا: «يا ابن الحضير نحن مواليك دون الخزرج وخاروا. فقال: لا عهد بيني وبينكم ولا إل»[٥٤]. ولما استسلمت بنو قريظة طالبت الأوس أن يُعامل بنو قينقاع والذين كانوا حلفاء الخزرج المعاملة نفسها، أي إنهم طالبوا بأن يسمح لهم بالخروج[٥٥]. كما إن هناك دلائل على الحلف بين بني قريظة والأوس في الروايات المتعلقة

---

(٥٢) Marsden Jones, ed., *The Kitab Al-Maghazi of Al-Waqqidi*, 3 vols. (Oxford; London: Oxford University Press, 1966), vol. 1, pp. 177-178 and 368-371.

(٥٣) جلال الدين السيوطي، **الدر المنثور في التفسير بالمأثور** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [١٣١٤هـ/ ١٨٩٦م])، ج ٦، ص ١٨٩، والقرطبي، **تفسير القرآن**، ص ٥٩. . . «أن قريظة والنضير قبيلتان من اليهود كانوا حلفاء لقبيلتين من الأنصار أي الأوس والخزرج في الجاهلية، ص ١٩٠: فنزلوا على حكم سعد بن معاذ وكان من القبيلة الذين هم حلفاؤهم. . .

(٥٤) ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، ج ٩، ص ٩٢. كما فسرت كلمة إل بالقرابة، أبو عبيد القاسم بن سالم، **الغريب المصنف**، تحقيق محمد مختار لبيدي (قرطاج: بيت الحكمة، ١٩٨٩ ـ ١٩٩٦)، ج ١، ص ١٣٠. يشير إلى بيت لحسان، انظر: حسان بن ثابت، **ديوان**، ج ١، ص ٣٩٤، رقم ٢١٨ (فسرها بالرحم).

(٥٥) علي بن إبراهيم برهان الدين نور الدين الحلبي، **إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون** (القاهرة: المطبعة الأزهرية، ١٣٢٠هـ/١٩٠٣م)، ج ٢، ص ٣٣٨: «. . . موالينا وحلفاؤنا وقد فعلت في موالي إخواننا بالأمس ما قد فعلت يعنون بني قينقاع. . .».

بالحكم على بني قريظة. فعندما حكم على رجالهم بالقتل قال اثنان من كبار الخزرج وهما سعد بن عبادة والحباب بن المنذر الذي سبق ذكره[٥٦] للنبي [ﷺ]: يا رسول الله إنّ الأوس كرهت قتل بني قريظة لمكان حلفهم. فقال سعد بن معاذ: «يا رسول الله ما كرهه من الأوس من فيه خير فمن كرهه من الأوس لا أرضاه الله فقام أسيد بن الحضير». فقال: «يا رسول الله لا تبقين داراً من دور الأوس إلا فرقتهم فيها (وذلك ليكون لكل عشيرة دور في تنفيذ الحكم). فبعث لكل من دور الأوس التالية رجلان: عبد الأشهل وحارثه وضفر ومعاوية (والدور الأربعة من بني نابت) وعمرو بن عوف[٥٧]. وباختصار فإن الإحساس بالتضامن مع بني قريظة كان لا يزال قوياً عند الأوس.

والتحالفات الخاصة بين بني قريظة وبني النضير وبين الأوس والخزرج هي جزء من نظام المحايدة المتبادلة بين القبائل في المدينة سواء العربية أم اليهودية. وفي الأغلب فإن ابن أبي حصل على موافقة اليهود (والأوس) ليكون مصلحاً وذلك لتجنبه خوض معركة بعاث[٥٨]، وفوق ذلك كلّه لامتناعه عن قتل اليهود الرهائن لديه[٥٩]. وكان للقبيلتين اليهوديتين مكانة رفيعة في نظام القوى التي أعيد تشكيلها بعد بعاث. ومن المتوقّع أن مشكلة

---

(٥٦) وفي ما يتعلق به انظر ابن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، ج ٢، ص ١٠ ـ ١١، رقم ١٥٥٤، وج ٣، ٦٥ ـ ٦٧، رقم ٣١٧٥.

(٥٧) Jones, ed., *The Kitab Al-Maghazi of Al*-Waqqidi, vol. 2, pp. 515-516.

روى الواقدي أن أنساً من بني قريظة بعثوا إلى أمية بن زيد وأمية بن زيد لا يمكن أن تكون أوس الله التي حملت الاسم ولذا يجب أن يكون من لهم الاسم ذاته من عمرو بن عوف ولكن عمرو بن عوف سبق ذكرهم. وغالباً فإنّ الواقدي جمع معلوماته من مصدرين مختلفين. عويم بن ساعدة الذي روي أنه قتل أسيراً بعث إلى عمرو بن عوف. انظر: ابن حجر العسقلاني، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٧٤٥ ـ ٧٤٦، رقم ٦١١٦، كان حليفاً لأمية بن زيد، ليكر، المسلمون واليهود والوثنيون، ص ٦٤ ـ ٦٥.

(٥٨) Er war der richtige Munafiq». Wellhausen, *Medina vor dem Islam: Muhammads Gemeindeordnung von Medina; Seine Schreiben, und die Gesandtschaften an ihn*, p. 34, note 2.

(٥٩) من المفترض أن اليهود أقنعوا ابن أبي بعد الهجرة بعلو قدره ودفعوا الأوس والخزرج لطاعته: وقد كان اليهود يجلسون إلى عبد الله بن أبي بن سلول ويعظمونه ويجلونه ويزيدون في ذلك لأجل عداوته للنبي [ﷺ] ويبعثون الأوس والخزرج على طاعته ويقولون: سيدكم القديم ولحمكم ودمكم، وإنما محمد وأصحابه دخلاء فيكم، انظر: عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، **تثبيت دلائل النبوة**، تحقيق عبد الكريم عثمان (بيروت: دار العربية، ١٩٦٦ ـ ١٩٦٨)، ج ٢، ص ٤٦٢.

أموال الدماء قد انتهت على الرغم من عدم توافر الدليل على ذلك. وابن أبي الذي ينتمي إلى القبيلة المهزومة الخزرج استفاد بعد بعاث من انتقال السلطة إليه من الزعيم الخزرجي الذي اشترك في الحرب عمرو بن النعمان من بني بياضة(٦٠).

على الرغم من انتصار الأوس (بمساعدة اليهود) إلا أنهم لم يتفوقوا ويسيطروا على الخزرج الذي ظلوا القبيلة العربية الأقوى في المدينة(٦١). والمسعودي أصاب في قوله:

قلبت الخزرج على الأوس في ما قرب من الإسلام وهمت أن تتوج عبد الله بن أبي بن سلول الخزرجي فوافق ذلك مجيء النبي [ﷺ] فبطل ملكه(٦٢).

وهذا النص تمّ تحليله مؤخراً من قبل خليل عثامنة الذي بدوره قام بتفسيرها بطريقة مختلفة:

وخطة التتويج هذه. . . جاءت بمبادرة من عرب المدينة (يثرب)، سواء من قبيلة الخزرج (القبيلة الأقوى في المدينة) أو كجهد مشترك من قبيلتي الأوس والخزرج. ومن بين كل الروايات المتعلقة بتتويج ابن أبي، كان الحديث الذي رواه المسعودي وحده هو الذي يتناقض مع هذا. فوفقاً للمسعودي فإن قبيلة الخزرج هي التي فضت تنصيب ابن أبي على الأوس(٦٣).

ولكن ألفاظ المسعودي، غلبت الخزرج الأوس. . . وهمّت أن تتوج عبد الله بن أبي، ليس فيها ما يدل على أن الخزرج فرضت التتويج على

---

(٦٠) قارن ذلك بما كتبته كرون: «إنه [التناقض المتوقع في الدليل المتعلق بالأوضاع في المدينة] يزداد تعقيداً في كون الأوس المفترض فوزهم في معركة بعاث التي حدثت قبل فترة قصيرة من قدوم النبي [ﷺ]. . . ومع ذلك فعند وصوله كان للمدينة زعيم خزرجي». انظر: Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, p. 217.

(٦١) Wellhausen, Ibid., pp. 6, 30 and 32-33.

والخزرج كانت تحقق معظم الانتصارات قبل بعاث، انظر: السمهودي، وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى، ج ١، ص ٢١٥.

(٦٢) وردت عند: ابن سعيد الأندلسي، نشوة الطرب بتاريخ جاهلية العرب، ج ١، ص ١٩٠.

(٦٣) Kh. Athamina, «The Tribal Kings in Pre-islamic Arabia: A Study of the Epithet Malik or Dhu al-Taj in Early Arabic Traditions,» *Qanatara*, vol. 19 (1998), pp. 26-27.

الأوس، ولكن أنها كانت تتفوق عليها ولهذا فمن الطبيعي أن يكون الرجل الذي أوشك أن يتوج ملكاً منهم(٦٤). وفي الواقع فإنّ تفوق الخزرج على الأوس كان عاملاً رئيساً في ما أنجزه محمد [ﷺ] في المدينة. كان الخزرج وحدهم من كان لهم مرشح وهو سعد بن عبادة وهو نفسه من بني ساعدة(٦٥).

ولتلخيص نقاشنا المتعلق بالوضع في المدينة في فترة الهجرة علينا ملاحظة أن مصادر الروايات تنقسم إلى نوعين: **أحدهما**، «روحي» **والآخر** «سياسي». ووفقاً للروحي فإنّ الهدنة بين الأوس والخزرج التي سبقت بيعة العقبة الكبرى كانت نتيجة اعتناق الأنصار الإسلام. أما المراجع السياسية والتي لم يصلنا منها سوى نسخة غير مكتملة فتركز على جهود ابن أبي الفعالة بعد معركة بعاث وتتويجه المرتقب.

١ ـ التتويج الذي لم يتم لعبد الله بن أبي

والتتويج المرتقب لابن أبي ورد في نصوص مختلفة رواها أشخاص مختلفون في سياقات مختلفة. بعض هذه الروايات قد ترجع إلى المصدر نفسه ولكن لا يمكن أن يكون هذا هو الحال مع جميع الروايات لذا فإنّ

---

(٦٤) وعثامنة نفسه رفض ما كان يعتقد أنه مقصد المسعودي: «الظروف والمناخ السائد في يثرب إبان التتويج لم تكن لتسمح بمبادرة من طرف الخزرج وحدهم حتى وإن كانوا الطرف الأقوى». ولكنه أنهى كلامه مصوباً: «إن مكانته الاجتماعية وقوته العسكرية ودرجة تأثيره كلها تنعكس في الروايات التاريخية. . . كل هذه الحقائق إضافة إلى حالة الهدنة التي سادت المدينة إبان الهجرة والتي شكلت الأساس لفكرة تتويج عبد الله بن أبي»، ولم يشر عثامنة إلى تحليل كرون المتعلق بهذه المسألة. وفي معرض إشارته إلى كلام ابن سعيد، في كتابه **نشوة الطرب بتاريخ جاهلية العرب**، اقرأ، ج ١، ص ١٩٠، بدلاً من ج ١، ص ٢٦٤. فقد عرف سيف بن ذي يزن على أنه «الملك من سلالة حِمير في اليمن والذي اعتنق اليهودية وقتل شهيداً في الغزو الحبشي على بلاده»، انظر: .Athamina, Ibid., p. 21

ولكن في الأغلب فإن سيف كانت وفاته طبيعية. قارن بـ: ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، ج ٣، ص ٤٤٤ و٤٥٠. وقد يكون عثامنة قد خلط بينه وبين ذي نواس. وبدلاً من أيلون (Athamina, Ibid., p. 15 and 23) اقرأ: ايلون. وبدلاً من زهير العبسي (Athamina, Ibid., p. 34) اقرأ زهير بن جذيمة. انظر: J. W. Fuck, «Ghatafan,» in: *The Encyclopedia of Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1954), vol. 10, pp. 1023-1024.

(٦٥) إن نشاط محمد في المدينة أقوى من مكانة الخزرج الذين ساندوه أكثر من الأوس. ولم تكن مصادفة أنه في سقيفة بني ساعدة كان للخزرج وحدهم مرشح هو سعد عبادة وهو نفسه من بني ساعدة.

قصة تتويج ابن أبي لا يمكن أن تكون مجرد أسطورة أدبية. ولا بد لنا من إضافة الدليل الآتي إلى ما سبق لنا مناقشته عن ملوك المدينة وعن نشاط ابن أبي السياسي بعد حرب بعاث.

وقد ورد إلينا أن محمداً [ﷺ] أقام لفترة قصيرة في قرية قباء أعلى المدينة أو العالية حيث نزل على عمرو بن عوف (من الأوس) وبعد ذلك انتقل إلى أسفل المدينة أو السافلة حيث استقر أخيراً عند مالك بن النجار (من الخزرج). ورحلة محمد قدمت للحديث الإسلامي مصدراً خصباً للحديث عن الجماعات القبلية التي تعيش على طول الطريق من العالية إلى السافلة. وقد قام الجميع باستقبال محمد [ﷺ] بحفاوة شديدة باستثناء ابن أبي. ولا يهمنا هنا سوى المكانين اللذين توقف بهما محمد ويتبعان لبني عوف بن الخزرج وهما الحبلى وكانت تحت إمرة ابن أبي، وآل سالم/ قواقلة وهم قوم عبادة بن الصامت. ومن المنطقي أنه وحتى هذه المرحلة لم يكن عبادة الزعيم المطلق لبني سالم وغالباً فإن محمداً [ﷺ] كان وراء حظوته بالزعامة لاحقاً وذلك لمواقفه الحميدة معه. ووفقاً لرواية ترجع في ما يقال لرجل من بني الخطمة (من الأوس) وهو عمارة بن خزيمة(٦٦)، فإنّ أول موقع نزل به محمد بعد مغادرته قباء كان عند بني سالم وقد كان في استقباله عتبان بن مالك ونوفل بن عبد الله بن مالك بن العجلان(٦٧) كما حضر الاستقبال عبادة بن الصامت وعباس بن الصامت بن نضلة بن العجلان. وقد دعوه إلى الإقامة عندهم لكنه أخبرهم أن ناقته مأمورة من الله. وعند وصوله إلى مسجد بني سالم قام النبي [ﷺ] بإمامة الناس في الصلاة وخطب فيهم خطبة الجمعة. وبعد ذلك انعطف يميناً وتوجه إلى مكان بني حبلى وكان ينوي النزول على ابن أبي (في الأغلب لمعرفته بمكانته بين قومه)، لكن ابن أبي الذي كان يجلس بجوار حصنه، مزاحم،

---

(٦٦) جمال الدين يوسف بن عبد الرحمن أبو الحجاج المزي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، تحقيق بشار عواد معروف (بيروت: مكتب الرسالة، ١٤٠٥ ـ ١٤١٣هـ/ ١٩٨٥ ـ ١٩٩٢م)، ص ٢٢١ و٢٤١ ـ ٢٤٢، رقم٤١٨٢. ولمطالعة الباب المتعلق بأبيه، انظر: ابن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، ج ٢، ص ٢٧٨ ـ ٢٧٩، رقم ٢٢٥٣.

(٦٧) وهو حفيد لمالك بن العجلان الذي قتل الملك اليهودي الفطوان. وفي الواقع هو حفيد مالك لأن نسبه الكامل هو نوفل بن عبد الله بن نضلة بن مالك بن العجلان، كما ورد عند ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٣، ص ٥٤٩.

قام بتوجيهه بفظاظة لأولئك الذين دعوه. وهنا قام سعد بن عبادة من بني ساعده (من الخزرج) بدعوة النبي إلى الإقامة عنده قائلاً له وهو يواسيه لما سمعه من ابن أبي: «لا تجد في نفسك من قوله فقد قدمت علينا والخزرج تريد أن تملكه عليها»[٦٨]. وفي إحدى الروايات المتعلقة بهذه الحادثة يخاطب سعد النبي مخبراً إياه عن التاج الذي أعدّه الخزرج لابن أبي: «لا تجد في نفسك من قوله، قد قدمت علينا والخزرج تريد أن تملكه علينا وإنهم لينظمون له الودع ليتوجوه»[٦٩]. ووفقاً لهذا المصدر فإن الودع الذي نظموه لابن أبي حتى بعد قدوم محمد [ﷺ][٧٠].

والنزاع بين محمد وابن أبي اتخذ صيغة المواجهة الكلامية اللاذعة، والمكان الوحيد الذي كان محمد يود البقاء فيه كان منزل ابن أبي. ومع ذلك فإن ابن أبي تصرف بغباء أضاع به فرصة أن يصبح أقرب حليف لمحمد [ﷺ] في المدينة لأنه كما ألمح أحد أصحابه من الخزرج لم يستطع تجاوز خسارة الملك. ولكن الموقف لم يخل من إثارة مسرحية والمشاهدين كانوا يعلمون أن الخير سينتصر وأن المتعجرف المحتال سيذوق طعم الهوان وينال العقوبة. ولا يمكن لأي باحث عاقل أن يعتبر هذا الحوار بين الزعيم الروحي الباحث عن ملتجأ ومنافسه أن يصل إلى مستوى السجلات الموثوقة إلا أن واضعه صاغه في محيط يجعله مقبولاً منطقياً.

---

(٦٨) وفي كل المواضع التالية التي نزل بها محمد استقبل بحفاوة بالغة من زعماء القبائل بها وكانوا يتوقون لاستضافته، السمهودي، وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى، ج ١، ص ٢٥٦-٢٥٧، **Wustenfeld,** ***Geschichte der stadt Medina: Im Auszuge aus dem Arabischen des Samhuudi*****, p. 57.**

وقد روى السمهودي الرواية عن يحيى (ص ٢٥٦)، أي يحيى بن الحسن الحسيني المدني (المتوفى في عام ٢٧٧هـ/ ٨٩٠م) والذي ألف كتاباً عن تاريخ المدينة. انظر في ما يتعلق به كتاب: حمد الجاسر: رسائل في تاريخ المدينة (الرياض: دار اليمامة، ١٣٩٢/ ١٩٧٢)، المقدمة، ص ٤٤، وكتاب المناسك وأماكن طرق الحج ومعالم الجزيرة، تحقيق حمد الجاسر (الرياض: دار اليمامة، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، ص ١٦٢ ـ ١٦٤، وصالح أحمد العلي، «المؤلفات العربية عن المدينة والحجاز،» مجلة المجمع العلمي العراقي، السنة ١١ (١٩٦٤)، ص ١٢٩ ـ ١٣٠.

(٦٩) عبد الملك بن حسين العصامي، سمت النجوم العوالي (القاهرة: المكتبة السلفية، ١٣٨٠هـ/ ١٩٦١م)، ج ١، ص ٣١١.

(٧٠) والودع كان يستخدم للأحجبة والتمائم: فكلمة ذي الودع تطلق على الرضيع لأنهم كانوا يلبسون أطفالهم عقوداً من الودع طوال فترة صغرهم، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، ١٩٦٨)، ج ٨، ص ٣٨١. ربما كانوا يزينون الأوثان بالودع: الودع وذات الودع يعني وثن.

ورواية أخرى لهذه الحادثة تحكي عن وقفة النبي [ﷺ] في مجلس بني سالم (مسجد الجمعة) ووقفته الأخرى في مجلس ابن أبي. إلا أن كلمات سعد بن عبادة التي حاول بها استرضاء النبي كانت مختلفة قليلاً؛ فقد سأله أن لا يغضب من ابن أبي لأن الناس في المدينة، أو في هذا البلد (بحرة)[(٧١)]، وافقوا على أن يعصبوا رأسه بعمامة ويتوجوه بها (لا تجد عليه فإن أهل هذه البحرة كانوا قد أجمعوا على أن يعصبوه ويتوجوه)[(٧٢)].

---

(٧١) البحرة وتصغيرها البحيرة هما اسمان من أسماء المدينة، انظر: السمهودي، وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى، ج ١، ص ١١ ـ ١٢.

(٧٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٥٨. راويا عن رزين، أي رزين بن معاوية العبدري (المتوفى في عام ٥٢٤/ ١١٢٩ أو ٥٣٥/ ١١٤٠) راجع في ما يتعلق به: Maribel Fierro, «Razīn b. Mu'āwiya,» in: *Encyclopaedia of Islam*, vol. 8, pp. 480-497.

قارنه مع ما كتبه كستر أيضاً: M. J. Kister, ««The Crowns of This Community»...: Some Notes on the Turban in the Muslim Tradition,» *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, vol. 24 (2000), p. 218:

«معمم أو معصب» كان يشار بها إلى الرجل الذي اختاره القوم ليكون زعيماً لهم. وهي تقابل كلمة توّج، أي ألبس التاج، أو سود أي أعطي السلطة لحكم قومه وهوما يستخدم في ما يتعلق بغير العرب. قارنه بما كتبه ليكر: Michael Lecker, «Kinda on the Eve of Islam and during the Ridda,» *Journal of the Royal Asiatic Society* (1994), p. 346:

«الأسرة الحاكمة في كندة وكانت تدعى والعة نصبت الأشعث بن قيس ملكاً عليهم وتوجوه وفي أحد أبيات الشعر كان يسمى المعصب بالتاج. وللإطلاع على اللفظة في بيت آخر انظر: Athamina, «The Tribal Kings in Pre-islamic Arabia: A Study of the Epithet Malik or Dhu al-Taj in Early Arabic Traditions,» p. 21.

وفي ما يتعلق بالعمائم، انظر: صالح أحمد العلي، «الألبسة العربية في القرن الأول الهجري: دراسة أولية،» مجلة المجمع العلمي العراقي، السنة ١٣ (١٩٦٦)، ص ٤٢٢ ـ ٤٢٤. وفي ما يتعلق بالقلنسوة (والتي سيشار إليها لاحقاً في هذه الدراسة) انظر (٤٢٤ ـ ٤٢٥) من المقالة نفسها.

انظر أيضاً: أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي (بيروت: دار صادر؛ دار بيروت، ١٣٧٩هـ/ ١٩٦٠م)، ج ٢، ص ١٢٣، في إشارة إلى سقيفة بني ساعدة، ذكر أن الأنصار نصبوا سعد بن عبادة خليفة للنبي: وعصبته بعصابة، وهو ما يقابل «توجوه». انظر: Athamina, Ibid., pp. 15-23.

يذكر أن البلاذري أساء فهم اللفظ الذي استخدمه اليعقوبي حين قال اليعقوبي إن سعد كان يعاني الحمى في ذلك الوقت. فعثامنة يشير إلى وعليه الحمى [تقرأ: وعليه أثر الحمى؟] عند البلاذري، أنساب الأشراف، ج ١، ص ٥٨١ (< الزهري). ولكن حتى لو توقعنا أن البلاذري نقل عن معاصره اليعقوبي ـ وهو أمر غير مؤكد ـ فإنه من غير المرجح أنه لم يفهم العبارة وأن ذكره للحمى التي أصابت سعد كانت نتيجة فهم خاطئ. والرواية عن مرض سعد مشهورة في التاريخ الإسلامي ولا ترتبط باللفظ الذي استعمله اليعقوبي. انظر على سبيل المثال ما كتبه ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج ٣٠، ص ٢٨٢ و٢٨٥، وعبد الله بن محمد بن إبراهيم بن أبي شيبة، المصنف، تحقيق عبد الخالق الأفغاني (بومباي: الدار السلفية، ١٣٩٩ ـ ١٤٠٣هـ/ ١٩٧٩-١٩٨٣م)، ج ١٤، ص ٥٦٥ ـ ٥٦٦. وبمزيد من التفاصيل، انظر: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ٨٣٧ (< ابن الكلبي < أبو مخنف < عبد الله بن عبد الرحمن ابن أبي

وعلى الرغم من أن الروايات التي استخدمت إلى الآن وردت في تاريخ المدينة (عن التاريخ القديم لهذه المدينة) ولم تذكر في سيرة محمد [ﷺ] إلا أنها تعدّ المرجعية الأولى في مجال السيرة، والحال ذاته ينطبق على ما سيأتي لاحقاً، وما علينا هنا سوى التركيز على الروايات الموثقة لتتويج ابن أبي ملكاً.

وموسى بن عقبة (< الزهري[٧٣] < عروة بن الزبير) يرجع المواجهة الأولى مع ابن أبي إلى تاريخ يسبق حتى وصول النبي [ﷺ] إلى قباء. فالنبي [ﷺ] انتظر عند مدخل ابن أبي ليسمح له بالدخول إلى أن ابن أبي ردّه بفظاظة موجهاً إياه لأولئك الذين قاموا بدعوته، وقد روي أن ابن أبي كان سيد الخزرج[٧٤]. وعلى الرغم من أن هذه الرواية وردت عن مرجعيات قرشية إلا أن الكلمات التي استخدمها سعد بن عبادة لتهدئة النبي [ﷺ] كانت مشابهة: «. . . أردنا أن نعقد على رأس ابن أبي التاج ونملكه علينا»[٧٥]. ورواية أخرى لابن إسحاق (< الزهري < عروة بن الزبير < أسامة بن زيد) يعطي دوراً في هذه المسألة لمن اعتبر مصدراً لهذه الرواية وهو أسامة بن زيد، إلا أن الظروف هنا مختلفة؛ حيث ورد فيها أن النبي [ﷺ] كان يركب حماراً ليزور سعد بن عبادة الذي كان يعاني المرض والفتى أسامة يمشي خلفه. وكان ابن أبي جالساً أسفل حصن مزاحم محاطاً برجال من قبيلته. وبعد أن سمع ابن أبي النبي وهو يقرأ القرآن ويعظ الناس نصحه بأن يعظ في منزله لأولئك المهتمين بما يقول ويتوقف عن مضايقة من عداهم. وطلب

عمرة)، Miklos Muranyi, «Ein neuer Bericht über die Wahl des ersten Kalifen Abû Bakr,» *Arabica*, vol. 25 (1978), pp. 239 and 245.

(٧٣) وزعم ابن شهاب.

(٧٤) سيد الخزرج في أنفسها، تقرأ بصيغة أخرى: في جاهليتها. قارن ذلك مع ما ورد عند: عبد الرحمن بن محمد بن علي أبو الفرج بن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م)، ج ٣، ص ٣٧٧: كان. . . سيد الخزرج في جاهليتهم. انظر أيضاً: ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٣، ص ٥٤٠: وكان. . . سيد الخزرج في آخر جاهليتهم. . . وقد جمع قوم عبد الله بن أبي [أي الخزرج] له خرزا ليتوجوه.

(٧٥) أحمد بن الحسين البيهقي، **دلائل النبوة**، تحقيق عبد المعطي قلعجي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، ج ٢، ص ٤٩٩ ـ ٥٠٠. قارنه بما أورده: الهمذاني، **تثبيت دلائل النبوة**، ج ٢، ص ٤٥٩، والذي روى أن سعد بن عبادة قال للنبي: اصبر عليه يا رسول الله واحتمله فوالله لقد نظم له خرزات تاجه لنسوده حتى جاءنا الله بك.

سعد من النبي [ﷺ] أن يصفح عن ابن أبي لأنّ قومه كانوا يعدّون لتويجه (**وإنا لننظم له الخرز لنتوجه**)، لذا فهو يرى أنك انتزعت منه الملك»[٧٦].

وفي مكان آخر في رواية ترجع في الأغلب إلى الواقدي، نسمع عن جمع الخرز لابن أبي بواسطة قومه أي الخزرج: «وكان... سيد الخزرج في آخر جاهليتهم... وقد جمع قوم عبد الله ابن أبي له خرزاً ليتوجوه»[٧٧].

والزهري الذي أخذنا عنه روايتين في ما سبق كان أحد الأساتذة الذين أخذ عنهم كل من موسى بن عقبة وابن إسحاق. كما كان ابن لإسحاق تلميذاً لعاصم بن عمر بن قتادة (من الأوس) والذي أعطى ابن أبي سلطة أكبر:

وقدم رسول الله المدينة وسيد أهله عبد الله، لا يختلفوا عليه في شرفه من قومه اثنان، لم تجتمع الأوس والخزرج قبله ولا بعده على رجل من أحد الفريقين حتى جاء الإسلام غيره، فكان قومه قد نظّموا له الخرز ليتوجوه ثم يملّكوه عليهم، فجاءهم الله تعالى برسوله [ﷺ] وهم على ذلك. فلما انصرف قومه عنه إلى الإسلام ضغن ورأى أن رسول الله قد استلبه ملكاً.

---

(٧٦) ابن هشام، **السيرة النبوية** (ط القاهرة)، ج ٢، ص ٢٣٦ ـ ٢٣٨، و(ط بيروت)، ج ١، ص ٤١٢ ـ ٤٢٣. وفي ما يتعلق بأسامة، انظر: V. Vacca, «Usāma b. Zayd,» in: *Encyclopedia of Islam*, vol. 10, p. 913.

ورواية هذه القصة (... < الزهري < عروة < أسامة) عند ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، ج ٦٠، ص ٤٣٧ ـ ٤٣٨، تنص على أن الواقعة حدثت قبل غزوة بدر وفيها كان ابن أبي في مجلس مع اليهود وعباد الأوثان، انظر أيضاً: ابن منظور، **مختصر تاريخ دمشق**، ج ٢٥، ص ٢٩١. ووفقاً لهذا المصدر فإن سعد قال للنبي إن أهل البحيرة (كما سبق ذكره، ص ٥٠) اتفقوا على تتويج ابن أبي وربط عمامة حول رأسه (وقد اصطلح أهل هذه البحيرة على أن يتوجوه وعصبوه بالعصابة). انظر: Athamina, «The Tribal Kings in Pre-islamic Arabia: A Study of the Epithet Malik or Dhu al-Taj in Early Arabic Traditions,» p. 23.

مع الإشارة إلى أبي زيد عمر بن شبه، **تاريخ المدينة المنورة**، تحقيق فهيم محمد شلتوت (بيروت: دار التراث؛ الدار الإسلامية، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م)، ج ١، ص ٣٥٦ ـ ٣٥٧، وقد ورد بها فيعصبوه ولكن فيعصُبوه هي القراءة الأصح. وهذا هو النطق الصحيح وفقاً لابن منظور، **لسان العرب**، ج ١، ص ٦٠٦. وعند أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٧٨هـ/ ١٩٥٥م)، ج ٦، ص ٥٠، وكلتا الروايتين وردت عند عثامنة. انظر أيضاً الكلمات المنسوبة إلى ابن أبي عند الواقدي: إن أبي كانت هذه البحرة قد اتسقوا عليه ليتوجوه عليهم فجاء الله بك فوضعه الله ورفعنا بك. انظر: Jones, ed., *The Kitab Al-Maghazi of Al-Waqqidi*, vol. 2, p. 421.

(٧٧) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٣، ص ٥٤٠ (تحت مدخل ابن ابن أبي، عبد الله). انظر أيضاً: الحسن بن أحمد الهمذاني، **كتاب قصيدة الدامغة**، تحقيق علي الأكوع الحوالي (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م)، ص ٥٢٤.

فلما رأى قومه أبوا إلا الإسلام دخل فيه كارهاً مصراً على نفاق وضغن(٧٨).

وعبد الجبار أدرج اليهود في تحليله: «فمشوا في الأوس والخزرج في الصد عنه [أي محمد] ومالوا إلى عبد الله بن أبي [أضف بن] سلول، وكان الأوس والخزرج على أن يملّكوه عليهم إلى أن جاء الإسلام فانتقض ما عزموا عليه(٧٩).

وإحدى الروايات التي وجدت عند الواقدي تشير إلى تنصيب ابن أبي المرتقب في سياق مختلف تماماً. فعند عودة النبي [ﷺ] من غزوة المريسيع (السنة الخامسة للهجرة)، هدد ابن أبي بطرد النبي [ﷺ] وصحابته من المدينة. وفي هذه المرة كان أسيد بن الحضير هو من شفع لابن أبي وسأل النبي [ﷺ] أن يعفو عنه(٨٠):

«يا رسول الله أرفق به، فوالله لقد جاء الله بك وإن قومه لينظمون له الخرز، ما بقيت عليهم إلا خرزة واحدة عند يوشع اليهودي قد أرب بهم فيها لمعرفته بحاجتهم إليها ليتوجوه، فجاء الله بك على هذا الحديث فما يرى إلا قد سلبته ملكه»(٨١).

وأحد مفسري القرآن الأوائل السدي(٨٢) أورد في ما يتعلّق بهذا

(٧٨) ابن هشام، السيرة النبوية (ط القاهرة)، ج ٢، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥، و(ط بيروت)، ج ١، ص ٤١١.

(٧٩) الهمذاني، تثبيت دلائل النبوة، ج ٢، ص ٤١١.

(٨٠) ومن المشكوك به أن ابن أبي كان بحاجة إلى هذه الشفاعة لأنه كان إلى هذه الفترة زعيم قوي لقبيلته.

(٨١) Jones, ed., *The Kitab Al-Maghazi of Al-Waqqidi*, vol. 2, p. 419.

انظر أيضاً: الحلبي، إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون، ج ٢، ص ٢٨٨. النص المقابل عند ابن هشام، السيرة النبوية (ط القاهرة)، ج ٣، ص ٣٠٤، (ط بيروت)، ج ٢، ص ٧٢٧، لم يرد فيها أي ذكر ليوشع. انظر: Athamina, «The Tribal Kings in Pre-islamic Arabia: A Study of the Epithet Malik or Dhu al-Taj in Early Arabic Traditions,» p. 28.

يلاحظ في ما يتعلق باللؤلؤ المستخدم في التاج: «الصعوبة التي يتطلبها الحصول عليها والجهد المبذول لشرائها قد يكون ما أخر المبادرة لتتويج عبد الله بن أبي، كما يمكن أن نفهم من حديث الواقدي». وعثامنة يشير هنا إلى محاولات أبي عبيدة المفترض أنه الشعبي ولمعرفة المزيد عن ذلك، انظر: M. Lecker, «Biographical Notes on Abu 'Ubaida Ma?mar b. al-Muthanna,» *Studia Islamica*, vol. 81 (1995), pp. 71-72.

(٨٢) للمزيد عنه انظر: G. H. A. Junboll, «Al-Suddi,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 9, p. 762.

السياق تهديداً للمنافقين بعد الغزوة الآنفة الذكر لتتويج ابن أبي عند عودتهم إلى المدينة، وقد أضاف أنهم لم يتمكنوا من تحقيق ذلك[(٨٣)].

من كان يوشع الذي ورد ذكره؟ أسيد بن الحضير ينتسب إلى قبيلته ـ فقد كان من بني عبد الأشهل ـ قد يكون في هذا بعض التوضيح. فمن بين بني عبد الأشهل كان هناك جار يهودي وقد روي أنه هو من أعلن عن الظهور المرتقب لمحمد [ﷺ] ولكنه لم يؤمن به بعد ظهوره الفعلي زاعماً أنه لم يكن النبي المنتظر[(٨٤)]. وإحدى الروايات التي حاولت تبرير ذلك أوردت أنه في بني عبد الأشهل لم يكن هناك سوى يهودي واحد يدعى يوشع[(٨٥)]. ورواية أخرى عن القضية ذاتها ترجع إلى مالك بن سنان الخدري (من الخزرج)[(٨٦)] في مجلس بني عبد الأشهل التقى مالك بيهودي يدعى يوشع وكان يتنبأ بظهور محمد [ﷺ][(٨٧)]. وهكذا ففي الأغلب فإن الإشارة إلى أن يوشع امتنع عن تسليم الخرز غير منطقية، قد يكون صائغ تأخر في أداء المهمة الخطيرة التي أنيطت به[(٨٨)]. ويوشع كان من ضمن «عظماء اليهود» مع ذكر أنه تنبأ بظهور النبي ولكنه رفض الإيمان به، على

---

(٨٣) علاء الدين علي بن محمد البغدادي الخازن، **لباب التأويل في معاني التنزيل** (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ج ٣، ص ١٠١، والقرطبي، **تفسير القرآن**، ج ٩، ص ٧٤: قال المنافقون: إذا رجعنا إلى المدينة عقدنا على رأس عبد الله بن أبي بن سلول تاجاً فلم يصلوا إليه. واللفظة التي وردت بها عند: السيوطي، **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، ج ٣، ص ٢٦٠، تختلف قليلاً: أرادوا أن يتوجوا عبد الله بن أبي وإن لم يرضوا محمد [ﷺ].

(٨٤) أبو نعيم الأصفهاني، **دلائل النبوة**، ص ٧٤ ـ ٧٥. ومصدر الرواية هو سلمة بن سلامة من بني عبد الأشهل وبشكل خاص من بني زعوراء، انظر: Michael Lecker, «Muhammad at Medina: A Geographical Approach,» *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, vol. 6, (1985), p. 45.

(٨٥) إسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية في التاريخ** (بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٧٤)، ج ٢، ص ٣٠٩ (عن أبي نعيم الأصفهاني، **دلائل النبوة**): لم يكن في بني عبد الأشهل إلا يهودي واحد يُقال له يوشع.

(٨٦) والد أبي سعيد الخدري الذي نقل عنه هذه الرواية.

(٨٧) أبو نعيم الأصفهاني، المصدر نفسه، ص ٧٩، رقم ٤٠. قارنه ببشير: Suliman Bashear, «Riding Beasts on Divine Missions: An Examination of the Ass and Camel Traditions,» *Journal of Semitic Studies*, vol. 36 (1991), p. 48.

(٨٨) Muhammad Hamidullah, *Le Prophète de l'islam* (Paris: J. Vrin, 1959), vol. 1, pp. 120-121: «Avant l'Hegire, les Khazrajites avaient decide d'elire un roi, et, en effet, les artisans medinios avaient recu la commande d'une couronne que devait porter 'Abdallah ibn Ubaiy ibn Salul, lorsque le Prophete se rendit a Medine».

العكس من باقي بني عبد الأشهل(٨٩). ومع ذلك فكونه كان حليفاً لهم فلا يمكن أن يعد من ذوي المكانة. وفي جميع الأحوال لا يمكننا التأكد من أنّ يوشع جار بني عبد الأشهل هو نفسه يوشع المذكور هنا لأن اسم يوشع (أو أشعياء) كان منتشراً عند يهود جزيرة العرب(٩٠).

وهناك روايات متناقضة في ما يتعلق بأولئك الذين كانوا وراء تتويج ابن أبي المرتقب. فبعض الروايات التي سبق أن ذكرناها أشارت إلى الخزرج(٩١). ولكن وكما رأينا للتو عاصم بن عمر زعم «ولم يجتمع الأوس والخزرج على رجل قبله أو بعده حتى مجيء الإسلام كما اجتمعوا عليه». كما روي أيضاً: أن الأوس والخزرج **أجمعوا على أن يملكوه عليهم**(٩٢).

والمزاعم المتناقضة عن مدى سلطة ابن أبي يجب ربطها بالمزاعم المشابهة لها والتي تتعلق بزعيم قبلي آخر عاش قبله بعدة أجيال وهو مالك بن عجلان. في حين أن بعضاً زعموا أنه كان سيد الخزرج في زمنه(٩٣)، في حين يصر آخرون على أنه كان سيد القبيلتين الأوس والخزرج جميعاً(٩٤). ومما

---

(٨٩) البلاذري، **أنساب الأشراف**، ج ١، ص ٢٨٦.

(٩٠) لمعرفة ما يتعلق بمقاتل يهودي في خيبر يدعى يوشع، انظر: Jones, ed., *The Kitab Al-Maghazi of Al-Waqqidi*, vol. 2, p. 659, and J. Horovitz, *Koranische Untersuchungen* (Berlin; Leipzig: Walter de Gruyter, 1926), p. 165.

الذي أضاف أن يوشع بن نون قد ورد ذكره عند: أحمد بن يحيى البلاذري، **فتوح البلدان**، تحقيق دي غويه (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٦٣ ـ ١٨٦٦)، ص ٢٩.

وقد ذكر أنه كان زعيم اليهود في فدك. ونون بن يوشع المذكور عند الواقدي، هو في الأغلب الشخص ذاته. انظر: Jones, ed., Ibid. vol. 2, p. 706.

(٩١) كما أن معجماً للصحابة أرجع العزم على تتويجه إلى (في مدخل باسم ابن عبد الله بن أبي) الخزرج، انظر: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، تحقيق علي محمد البيجاوي (القاهرة: مكتبة نهضة مصر، [د. ت.])، ج ٣، ص ٩٤٠ ـ ٩٤١: عبد الله بن عبد الله بن أبي: وكان أبوه... من أشراف الخزرج وكانت الخزرج قد اجتمعت على أن يتوجوه ويسندوا أمرهم إليه...

(٩٢) ابن كثير، **البداية والنهاية في التاريخ**، ج ٥، ص ٢٣٩ انظر أيضاً ما تقدم الصفحات ٤٩ و٥١.

(٩٣) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٣، ص ٥٤٩.

(٩٤) حسان بن ثابت، **الديوان**، ج ٢، ص ٣٦: وكان مالك سيد الحيين في زمنه له في قومه شرف لم يكن لغيره مثله. انظر: السمهودي، **وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى**، ج ١، ص ١٧٨، روي في ما يتعلق بمالك: وسوده الحيين الأوس والخزرج. انظر أيضاً: أبو الفرج الأصفهاني، **كتاب الأغاني** (ط بولاق)، ج ٢، ص ١٧٦، (ط دار الكتب)، ج ٣، ص ٤٠.

يجدر ذكره أن كلاً من ابن أبي ومالك ينتميان إلى بني عوف بن الخزرج، إلا أنهما من فرعين مختلفين: فمالك كان من بني سالم/ قواقلة، في حين كان ابن أبي من الحبلة(٩٥). وبنو عوف كانوا الجماعة الأقوى أو الأعلى مكانة في المدينة في مرحلة ما قبل الإسلام، فبنو عوف ويهود بني عوف كانوا دائماً في رأس قائمة الجماعات العربية واليهودية في ما يعرف بـ «تركيبة المدينة»(٩٦).

إضافة إلى هذا فابن أبي ومالك لهما علاقات وثيقة مع أسر رفيعة الشأن في الأوس، وبالتحديد مع بني عمرو بن عوف. فابن أبي كان ابن خالة أبي عامر الراهب، زعيم بني عمرو بن عوف(٩٧). وعلاوة على ذلك فابنة ابن أبي كانت زوجة حنظلة ابن أبي عامر الذي قتل في معركة أحد(٩٨)، بمعنى أن زواجهما تمّ قبل الهجرة أو بعدها بفترة وجيزة(٩٩). أما مالك بن العجلان فكان ابن خالة أحيحة بن الجلاح(١٠٠).

ومع ذلك فيجب ألا تقودنا علاقات ابن أبي ومالك مع كبريات الأسر في المدينة إلى الظن بأن هذا أدّى إلى أن يكون لهما سلطة على الأوس. وليست هناك أي دلائل على أنّ وصولهم إلى السلطة كان بمساعدات خارجية، ونقصد بها الساسانيين أو ملوك الحيرة؛ ولذا يجب أن يدعوا ملوك الخزرج القبليين. وهذا يقودنا إلى القول إن الزعم بأنّ لهم سلطة على الأوس هي مقولة أطلقها رجال الخزرج ليعززوا فخرهم بذاتهم. صحيح أنه في ما يختص بابن أبي فإن هذا ورد أيضاً عن مصدر من الأوس وهو عاصم بن عمرو، لكن لا بد من أنه رواه عن مرجع خزرجي.

---

(٩٥) قارن بـ: Isaac Hasson, «Contributions à l'étude des Aws et des Hazrag,» *Arabica*, vol. 36 (1989), p. 22.

(٩٦) Michael Lecker, *The «Constitution of Medina»: Muhammad's First Legal Document*, Studies in Late Antiquity and Early Islam; 23 (Princeton, NJ: Darwin Press, 2004).

(٩٧) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٣، ص ٥٤٠.

(٩٨) Lecker, *Muslims, Jews and Pagans: Studies on Early Islamic Medina*, pp. 110-111.

(٩٩) وابنهما عبد الله بن حنظلة نفسه تزوج من حفيدة أبي عامر اسماء بنت أبي صيفي بن أبي عامر. كما تزوج أيضاً من أم كلثوم بنت وحوح بن الأسلت وكان أبوها ابن أخ زعيم بني أوس الله أبو قيس بن الأصلت، ابن سعد في **الطبقات الكبرى**، ج ٥، ص ٦٥. ومن الواضح أن المصاهرة المتبادلة بين الصفوة كانت منتشرة عند الأوس والخزرج قبل الهجرة وبعدها.

(١٠٠) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٣، ص ٥٤٩. وعن أحيحة قارن بـ: Lecker, Ibid.

يمكن أن يقول قائل إن زعامة الخزرج التي كانت أقوى من تلك التي للخزرج جعلت من ابن أبي ومالك الزعيمين الأقوى في المدينة كل في زمانه، ولكن هذا لا يعني أنه كانت لهما السلطة الرسمية على كل من الأوس والخزرج.

ويمكننا أن نؤكد أن سلطة ابن أبي لم تكن من اختراع القصاص أو أي شخص آخر وذلك بالاعتماد على حقيقة أن مكانته بين تابعيه لم تتزعزع بشكل كامل بعد ظهور النبي، بل على العكس من ذلك. وفي غزوة تبوك (٩هـ/ ٦٣٠م) روي أنه قبل أن يغادر الجيش الإسلامي المدينة كان له معسكران، أحدهما بقيادة النبي [ﷺ] ومكانه ثنية الوداع، والآخر بقيادة ابن أبي أسفل منه عند ذباب وفي وصفه للمعسكرين كان الضيق واضحاً على ابن إسحاق وهو يقرر أنّ معسكر ابن أبي كان أكبر من معسكر النبي [ﷺ]. وعندما انطلق النبي [ﷺ] تأخر عنه ابن أبي مع غيره من المنافقين والمشككين[١٠١]. وهكذا فإنه وحتى في نهاية العهد المدني للنبي [ﷺ] كان ابن أبي يسيطر على الجزء الأكبر من الجيش. ولا يبدو أن سطوته تزايدت في فترة وجود محمد [ﷺ] ولكنها كانت تتناقص نتيجة اعتناق أتباعه المتزايد للإسلام.

٢ ـ التاج

ودليل مقارن على التيجان عند العرب يظهر عند قبائل قريش، تميم وحنيفة. فلنبدأ مع قريش:

وكانوا عملوا له تاجاً ليتوجوه به فجاء الإسلام فانتقض أمره، وكان من قبل يسمى ريحانة قريش[١٠٢].

---

(١٠١) ابن هشام، السيرة النبوية (ط القاهرة)، ج ٤، ص ١٦٢، و(ط بيروت)، ج ٢، ص ٨٩٦ ـ ٨٩٧: وكان في ما يزعم ليس بأقل العسكرين. وكان أبي يقود حلفاءه، ومن ضمنهم اليهود والمنافقون، انظر: ابن سعد، المصدر نفسه، ج ٢، ١٥٥-١٦٥: وكان. . . قد عسكر على ثنية الوداع [وليس جهة ذباب] في حلفائه من اليهود والمنافقين، فكان يقول: ليس عسكره بأقل العسكرين.

(١٠٢) أبو هلال العسكري، **الأوائل**، ج ١، ص ٥٧. قارن بـ: M. Hinds, «Makhzûm,» in: *Encyclopedia of Islam*, vol. 6, pp. 140-136.

وفي القرن السادس الهجري كانت المدينة ما زالت تحت حكم الساسانيين(١٠٣). وهكذا فإن التيجان التي ظهرت عند تميم وحنيفة التي نتحدث عنها هنا تعكس ما أخذوه عن الساسانيين.

والمصالح التجارية للساسانيين كانت في الأغلب هي السبب في تتويج حجاب بن زرارة التميمي. وقد قام كسرى بتتويجه بعد مرافقته موكب الإمبراطور المتّجه إلى سوق عكاظ. والتاج الذي كان مصنوعاً من الجواهر كان رمزاً للتعبير عن الامتنان وليس دليلاً على الملك(١٠٤). وقد روي في معرض الحديث عن خطب النبي [ﷺ] في الأسواق المجاورة لمكة أن قبيلة هوذة بن علي (وهي حنيفة في اليمامة) توجته ونصبته ملكاً. وهوذة النصراني كان قد سمع عن ما يقوله محمد [ﷺ] من شخص من قبيلته ولكن وعلى الرغم من أن هوذة كان قد أخبر عن انتصارات محمد القادمة إلا أنه لم يتبعه، وهو الأمر الذي ندم عليه لاحقاً: «ولو أنا تبعناه كان خيراً لنا، ولكنا ندين بملكنا». وتستمر الرواية في التوضيح: «وكان قومه توجوه

«عندما توفى هشام [ابن المغيرة] دعي أهل مكة ليشهدوا جنازة ربهم وقد روي أن قريش اتخذت من وفاة هشام نقطة بدء لتقويم خاص بهم». أما هندز فيشير إلى رواية أخرى ورد فيها «وهي أقل اعتباراً أن وفاة [أخو هشام] الوليد بن المغيرة كانت هي بداية التقويم». والرواية المعنية وردت عند: أبو الفرج الأصفهاني، **كتاب الأغاني** (ط بولاق)، ج ١٥، ١١، و(ط دار الكتب)، ج ١٦، ص ١٩٤: وقد روي عن ابن دعب (وللمزيد عنه انظر ما كتبه شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣)، ج ٥، ٢١٤٤-٢١٥٠، رقم ٨٨٥) أن قريشاً جعلت من وفاة الوليد نقطة البداية حتى عام الفيل. وريحانة قريش ترتبط في الأغلب بريحانة اليمن، وهو لقب كان يلقب به ملوك كندة، ووفقاً لأبي عبيدة لم يكونوا ملوكاً فعليين بل ذوي أموال، والملوك الحقيقيون في اليمن كانوا في قوم تبع من حمير، انظر: ابن شبه، **تاريخ المدينة المنورة**، ج ٢، ص ٥٤٥. قارن بـ: Lecker, «Kinda on the Eve of Islam and during the Ridda,», p. 337.

(١٠٣) Lecker, «The Levying of Texas».

(١٠٤) وهذه رواية عن دافع قوس حاجب المشهور. انظر: M. Lecker, «Tamim,» vol. 10, p. 173, and M. J. Kister, «Hajib b. Zurarah,» vol. 3, p. 49, in: *Encyclopedia of Islam*.

في إشارة إلى: حبيب بن أوس أبو تمام، **ديوان أبي تمام**، تحقيق محمد عبده عزام (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥١ ـ ١٩٦٥)، ج ١، ص ٢١٧: وقيل إنه [أي حاجب] إنما رهن قوسه عند كسرى لما قبل هذا أن يبلغ لطاعمه إلى سوق عكاظ، فارتهن [أي حاجب] كسرى قوسه حتى أتي بالعير سالمة إلى كسرى، فقال كسرى: لا أدري أينا أحسن، أنا حيث رضيت من حاجب بقوس لا يساوي عشرة دراهم، أم حاجب حيث أجاز لي عيراً قيمتها كذا وكذا. ثم أمر بتاج فصنع له منظماً بالجواهر فوضعه على رأسه.

وملّكوه»[١٠٥]. ولكن في موضع آخر يرتبط تتويج هوذة بالتجارة الساسانية في جزيرة العرب. وهوذة كان يدعى ذو التاج ولكنه لم يكن يرتدي التاج فعلياً: **ولم يتوج وإنما صنع له كسرى خرزات حين خفر من سلم من أصحابه لما أخذت بنو يربع من تميم لاطمته**[١٠٦].

ويظهر الربط بين التاج والتأثير الساساني في موضع آخر في تقسيم اليعقوبي لأولئك الذين تمردوا بعد وفاة النبي [ﷺ] إلى ثلاث فئات: فئة ادّعت النبوّة، وفئة ارتدّت ووضعت التيجان على رؤوسهم، وفئة امتنعت عن دفع الجزية للخليفة أبي بكر. والفئة الثانية مثّلها زعيمان من زعماء المستعمرات الساسانية في السابق وهما النعمان بن المنذر بن سواع التميمي ملك البحرين ولقيط بن مالك ذو التاج ملك عمان[١٠٧].

وتفسير أبي عبيدة لحديث عاصم بن عمر بن قتادة المتعلق بتتويج ابن أبي (الآنف الذكر) يقدم لنا دليلاً على الاختلاف بين عرب الشمال والجنوب في ما يختص بملوك ما قبل الإسلام، ففي الفترة العباسية (وفي الأغلب ما تلاها أيضاً) كان موضوع الملكية في مرحلة ما قبل الإسلام مثيراً للنقاش في أوساط القبائل:

كان [أي عاصم] قد ذكر أن الأنصار[١٠٨] نظموا الجواهر لعبد الله بن أبي لتتويجه وتنصيبه ملكاً عليهم. فقد ذكر أبو عبيدة: أن «الأنصار كانوا قد نظموا الخرز لعبد الله بن أبي ليتوّجوه ويملّكوه عليهم، وذلك أن الأنصار يمن وقد كان الملوك المتوجون من اليمن في القحطان وكان أول من تتوج منهم سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان ولم يتوج من العرب إلا قحطان، كذلك قال أبو عبيدة. فقيل له: قد تتوج هوذة بن علي الحنفي صاحب اليمامة، وقال فيه الأعشى [الشاعر]:

---

(١٠٥) محمد بن عبد المنعم الحميري، **الروض المعطار في خبر الأقطار**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٧٥)، ص ٤١١١ ـ ٤١١٢. عكاظ (كما أورده الواقدي نقلاً عن مصدر حنفي).

(١٠٦) مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن الأثير، **المرصع في الآباء والأمهات والبنين والبنات والأذواء والذوات**، تحقيق إبراهيم السامرائي (بيروت: دار الجيل؛ عمّان: دار عمار، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م).

(١٠٧) اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج ٢، ص ١٢٨ و١٣١.

(١٠٨) مفارقة تاريخية، فهو يعني الذين سيصبحون أنصاراً.

«من ير [يلق] هوذة يسجد غير متئب [تعصب]

إذا تــعــمــم فــوق الــتــاج أو وضــعــا

وفي الخرزات التي بمعنى التاج يقول الشاعر [وهو لبيد بن ربيعة]:

رأى خــرزات الــمــلــك عــشــريــن حــجــة

وعــشــريــن حــتــى فــاض والــشــيــب شــامــل[١٠٩]

---

(١٠٩) وشعر لبيد بن ربيعة يعود على الحارث بن أبي شمر الغساني. انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، ج ٣، ص ٣٤٠، الذي أورد هذا البيت من الشعر يشير إلى أن الملك يضيف خرزة إلى تاجه كلما مرت سنة على حكمه، والشاعر يريد الإشارة إلى أن الملك تمتع بحياة طويلة ولذا احتوى تاجه على الكثير من الخرز. ونسخة بيت الشعر التي وردت في **لسان العرب** تضمنت ستين حجة بدلاً من عشرين حجة. وشرح آخر لبيت لبيد يربط الخرز بآخر ملوك الحيرة النعمان بن المنذر: وعندما وصل عدد الخرزات في تاجه إلى أربعين خرزة (أي عندما أكمل النعمان أربعين عاماً على العرش) قام كسرى برويز بإعدامه، انظر: عبد الملك بن محمد بن إسماعيل أبو منصور الثعالبي، **ثمار القلوب في المضاف والمنسوب**، تحقيق أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار نهضة مصر، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٥م)، ص ١٨٣-١٨٤، خرزات الملك. قارن بـ: **شرح ديوان لبيد بن ربيعة العامري**، تحقيق إحسان عباس (كويت: وزارة الإرشاد والأنباء، ١٩٦٢)، ص ٢٦٦. وفي مكان آخر نجد أن أبا عبيدة قد أضاف عنصراً جديداً في شرحه لقصيدة لبيد (رأى. . .) وهو قلادة: وعند مرور سنة كانت تضاف خرزة إلى تاجه أو قلادته وبها يعرف عدد سنوات ملكه، انظر: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده، **كتاب المخصص** (بولاق: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣١٦/ ١٣٢١هـ ـ ١٨٩٨/ ١٩٠٤م)، ج ٣ ص ١٣٧، وأبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، **الجماهير في معرفة الجواهر** (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٥هـ/١٩٣٦م)، ص ١٥٥، ذكر أن كل خرزة من خرزات الملك كانت توضع في نهاية كل سنة في تيجان وقلائد الملوك، وهذا التقليد كان يتبع مع كل ملك جديد (وتعد لكل قائم بعد الماضي). وكانت خرزات الأباطرة الساسانيين قيمة وتسر العين (وكانت هذه الخرزات للأكاسرة درر فائقة وللعيون رائقة). وانظر أيضاً: جرير بن عطية بن خطفة، **نقائض جرير والفرزدق**، تحقيق بيفان (بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.])، ج ١، ص ٢٣٧ (عقد خرزات ملك في قصيدة الفرزدق تعني ملك عليه تاج، وكانت الملوك تعقد في تيجانها من الخرز عدد سني مملكتها، فكلما زادت سنة زادوا خرزة) (ج ١، ص ٤٣٨) (جرير: وذي تاج له خرزة ملك سلبناه السرادق والحجابا)، (ج ٢، ص ٧١٢) (الفرزدق: ترى خرزات الملك فوق جبينه. . .). وفي **المسرد** (ج ٣، ص ٣٥١): يقال عن الخرزات «صدفات يرتديها الملوك في تيجانهم». قارنه بما سبق، ص ٤٩. وقد ورد في موضع آخر أن عادة إضافة خرزة إلى التاج سنوياً ترجع إلى ملوك العرب: وكان ملك العرب كلما مرّت عليه سنة من سنيّ ملكه زيدت في تاجه خرزة، وكان يقال لها خرزة الملك، انظر: شهاب الدين محمد بن أحمد الأبشيهي، **المستطرف في كل فن مستظرف** (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ج ٢، ص ٢٨. كان النعمان بن المنذر يمشي متنكراً في ظهر الكوفة وعندما أراد أن يكشف عن هويته ما كان عليه إلا أن يحسر عن وجهه وخرزة الملك (والذي نستشف أنها كانت على جبهته)، انظر: أبو المعالي محمد بن الحسن بن حمدون، **التذكرة الحمدونية**، تحقيق إحسان عباس وبكر عباس (بيروت: دار صادر، ١٩٩٦)، ج ٣، ص ٨١.

وقال أبو عبيدة: لم يكن تاجاً وإنما كانت خرزات تنظم(١١٠) وكان سبب تتويج هوذة أنه أجار(١١١) لاطمة(١١٢) لكسرى منعها ممن أرادها من الأعراب، فلما وفد [أي هوذة] عليه [أي كسرى] توجه لذلك وملكه»(١١٣).

ووصف أبو عبيدة لتاج هوذة ينطبق مع وصف تاج ابن أبي («كنا ننظم له خرزات لنتوّجه»). وبما أنه لا يوجد لنا دليل على أن الساسانيين كانوا

---

(١١٠) وفقاً لـ: Athamina, «The Tribal Kings in Pre-islamic Arabia: A Study of the Epithet Malik or Dhu al-Taj in Early Arabic Traditions,» p. 27.

يصف أبو عبيدة تاج هوذة «ليس سوى خرزات بسيطة». والخرز وما يشابهه من الأحجار يمكن أن يكون جيداً أو سيئاً، إلا أنه عند لاين (Lane) في هذا السياق يفهم أن الخرزات هي أحجار ثمينة.

(١١١) إقرأ أجاز «أو جعلها تمر؟» انظر ما سبق (ص ٥٧، رقم ١٠٥، وما يلي ص ٦٢ رقم ١١٩ و١٢٠). قارن فعل جاوز في قصة هاشم بن عبد مناف والإيلاف: فخرجوا بتجارة عظيمة وخرج هاشم يجاوزهم ويوافيهم إيلافهم الذي أخذ لهم من العرب، محمد بن حبيب البغدادي، **كتاب المنمق في أخبار قريش**، تحقيق خورشيد أحمد فاروق (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م)، ص ٣٣، وردت عند سيرجنت الذي ترجم يجاوزهم «جعلهم يمرون»، انظر: Serjeant, «Meccan Trade and the Rise of Islam: Misconceptions and Flawed Polemics,» p. 479, no. 26.

قارن بـ: M. J. Kister, «Mecca and Tamīm (Aspects of Their Relations),» *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 8, no. 2 (November 1965), p. 117.

«هاشم بنفسه رافق تجار مكة ليتأكد من تحقق شروط المعاهدات التي أبرمتها القبائل».

(١١٢) Manfred Ullmann [et al.], *Worterbuch der klassischen arabischen Sprache* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1957).

(١١٣) عبد الرحمن بن عبد الله السهيلي، **الروض الأنوف**، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م)، ج ٣، ص ١٤ ـ ١٥، وللنظر في ما قاله الأعشى، انظر: أبو بصير ميمون بن قيس الأعشى، **ديوان الأعشى** (بيروت: دار صادر؛ دار بيروت، ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م)، ص ١٠٨.

وللنظر في ما قاله أبو عبيدة، انظر: هبة الله أبو البقاء، **المناقب المزيدية**، تحقيق صالح موسى ومحمد عبد القادر خريصات (عمان: مكتبة الرسالة الحديثة، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، ج ١، ص ٥٥. انظر أيضاً: أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، **الكامل**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم والسيد شحاته (القاهرة: دار نهضة مصر، [د. ت.])، ج ٢، ص ٢٤. (أبو عبيدة < أبو عمرو [بن العلاء]): لم تتوج معد قط وإنما كانت التيجان لليمن. وعندما سئل عن هوذة أجاب أبو عبيدة: إنما كانت خرزات تنظم له. وهذا النص أشير إليه عند: Ignác Goldziher, *Muhammedanische Studien*, edited by C. R. Barber and S. M. Stern (London: George Allen and Unwin, 1971).

وفي ما يتعلق بما قاله أبو عبيدة عن عادات العرب. في ما ذكره أبو البقاء، **المناقب المزيدية**، ج ١، ص ٦٢، ترجع هذه المقولة لـ (أكثر الرواة). وفي قوله وضع على العمامة، انظر: Kister, ««The Crowns of This Community»...: Some Notes on the Turban in the Muslim Tradition,» p. 224.

انظر أيضاً: الثعالبي، **ثمار القلوب في المضاف والمنسوب**، ص ١٥٩: «إن العمائم تيجان العرب فإذا وضعوها وضع الله عزهم».

وراء تتويج ابن أبي الوشيك، يمكننا أن نقول إن هناك احتمالاً أن للثقافة الساسانية تأثيراً في ذلك، فقد كانت الجزية تؤخذ في المدينة لحساب الدولة الساسانية في الربع الأخير من القرن السادس الميلادي(١١٤). إضافة إلى ذلك ففي الفترة التي سبقت ظهور الإسلام كان الساسانيون يسيطرون على معظم مناطق الشرق الأوسط واليمن(١١٥). ويبدو أنّ أهل المدينة وقت ظهور الإسلام كانوا يرون التاج رمزَ الملك وذلك على الطريقة الساسانية (ويلبس على العمامة أو القلنسوة، انظر الهامش(١١٦). وكان لهوذة وابن أبي أكاليل وليس تيجان؛ حيث نظمت مجموعة من الخرز وعصب بها رأس هوذة (كما إن كسرى أعطاه أيضاً حلّة طويلة الأكمام مصنوعة من القصب ومجموعة من الملابس) وهكذا لقب هوذة بذي التاج(١١٧). وقد ورد في موضع آخر أنّ هوذة كان يرافق قافلة كسرى (أو «يدعها تمر») في المناطق الداخلية للجزيرة العربية، أو بدقة أكبر في أطراف اليمامة وقد وفد على كسرى بخصوص هذا الأمر(١١٨).

---

(١١٤) Athamina, «The Tribal Kings in Pre-islamic Arabia: A Study of the Epithet Malik or Dhu al-Taj in Early Arabic Traditions,» p. 35.

يربطون تتويج ابن أبي بدور اليهود السابق في خدمة الساسانيين: «فمن المنطقي في هذا السياق أن نتوقع أن المبادرة في تتويج عبد الله بن أبي كملك للمدينة إبان الهجرة النبوية، كان معداً للتخفيف من عبء السيطرة اليهودية على العرب من أهل المدينة». ومع ذلك فابن أبي لم يكن أول ملك عربي في المدينة؛ حيث سبقه عمرو بن الإطنابة الذي سبق ذكره، كيستر، انظر: Kister, «Al-Hira: Some Notes on its Relations with Arabia,» pp. 147-149.

إضافة إلى ذلك ففي الأغلب أن ابن أبي كان قد كسب اليهود في صفه (ص ٤٦).

(١١٥) M. Morony, «Sasanids,» in: *Encyclopedia of Islam*, vol. 8, pp. 70-83.

(١١٦) قارن بـ: Kister, ««The Crowns of This Community»...: Some Notes on the Turban in the Muslim Tradition,» p. 233.

«. . . كان النبي يتوّج من يعينهم من الولاة (أو القادة العسكريين) بالعمامة كدليل على السلطة. . . وتقليد وضع العمائم على رؤوس الولاة الذين يتمّ تعيينهم والذي كان النبي يطبقه هو في الواقع استمرار لعادات الحكام الفارسيين والذين كانوا يمنحون السلطة لمن يعينونهم من ولاة المناطق في جزيرة العرب بهذه الطريقة».

(١١٧) الطبري، **تاريخ الرسل والملك**، ج ١، ص ٩٨٤-٩٨٥. وقد ذكر ابن الكلبي: ودعا بعقد من در فعقد على رأسه فكساه قباع ديباج مع كسوة كثيرة فمن ثم سمي هوذة ذو التاج، انظر: Abu Ja'far Muhammad b. Jarir al-Tabari, *Tarikh al Tabari: An Annotated Translation*, translated and annotated by C. E. Bosworth (Albany, NY: State University of New York Press, 1999), vol. 5: *The Sasanids, the Byzantines, the Lakhmids, and Yemen*, p. 290.

(١١٨) المبرد، **الكامل**، ج ٢، ص ٢٤ ـ ٢٥: وكان يجيز لاطمة كسرى في البر بجنبات

وهدية كسرى وخدمات هوذة وصفت أيضاً في نص آخر:

«وكان يجيز البرد لكسرى حتى تقع بنجران. فأعطاه كسرى قيمتها ثلاثين ألف درهم فذلك قول الأعشى:

لـه أكـاليـل بـالـيـاقـوت فـصـلـهـا [زيـنـهـا]

صـواغـهـا لا تـرى عـيـبـاً ولا طـبـعـاً»(١١٩)

وقلنسوة خالد بن الوليد تحمل في مقدمتها ناصية النبي، ولهذا فهو

اليمامة... ووفد... على كسرى بهذا السبب. انظر: أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، **العقد الفريد**، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الأبياري (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٥٩هـ - ١٣٧٢هـ/ ١٩٤٠ - ١٩٥٣م)، ج ٢، ص ٢٤٣: وكان هوذة... يجيز لاطمة كسرى في كل عام، واللاطمة عير تحمل الطيب والبز. ووفقاً لأبي البقاء، **المناقب المزيدية**، ج ١، ص ٥٣ - ٥٤. كان رمز الحماية عند هوذة هو سهمه الذي يحمل اسمه (مرّ به رسول لكسرى بلطائم له فكتب لهم على سهم هوذة وجاء رسل الملك فأخذوا ذلك السهم فأجازوا به في العرب). وعندما سئل أبو عبيدة عن هذا، قلل من شأن هوذة قائلاً إن من كانوا يخشونه هم ممن له عليهم دين أو ممن يريدون كسب ودّه أو أنهم من قبيلته. وقد ورد في ما يتعلق بيوم الصفقة أن «كسرى توج كسرى... ضم إليه جيشاً من الأساورة فأوقع ببني تميم يوم الصفقة»، انظر: أبو الفرج الأصفهاني، **كتاب الأغاني** (ط بولاق)، ج ١٦، ص ٧٩، و(ط دار الكتب)، ج ١٧، ص ٣١٧. وفي العادة كان هوذة يحمي القافلة طالما كانت في أرض بني حنيفة ولكن عندما أخذ على عاتقه حمايتها في المكان الذي كان بنو سعد من تميم يفعلون ذلك مدعياً الحق في الجعلة أو المكافأة التي كانت تُعطى بني سعد، قاموا بالسطو على القافلة، وفي ما يتعلق بلفظ جعلة انظر: Lecker, «Were the Jewish Tribes in Arabia Clients of Arab Tribes?».

(١١٩) أبو المنذر هشام بن محمد بن الكلبي، **جمهرة النسب**، تحقيق ناجي حسن (بيروت: عالم الكتب؛ مكتبة النهضة العربية، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م)، ص ٥٣٩.

أما شعر الأعشى فقد ورد في **ديوان الأعشى**، تحقيق يوسف شكري فرحات (بيروت: دار الجيل، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م)، ص ١٠٨. وانظر أيضاً: أبو بصير ميمون بن قيس الأعشى، **ديوان الأعشى الكبير**، تحقيق محمد حسين (القاهرة: مكتبة الأدب بالجماميز، ١٩٥٠)، ص ١٠٧، و Rudolf Geyer, ed., *Gedichte von Abu Bashir Maimun ibn Qais al-'A'sha* (London: E. J. W. Gibb Memorial Series, 1982), p. 86.

وهوذة كان يدعى ذو التاج لأنه كانت له قلنسوة مزينة بالجواهر وقد وهبه إياه كسرى، انظر: أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد، **الاشتقاق**، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة: الخانجي، ١٣٧٨هـ/ ١٩٥٨م)، ص ٣٤٨. وفي المملكة الساسانية فإن قيمة القلنسوة تعكس مكانة صاحبها، فالشخص الذي ينتمي إلى أعلى الطبقات الاجتماعية يرتدي قلنسوة قيمتها مائة ألف درهم، الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ج ١، ٢٠٢٥، و al-Tabari, *Tarikh al Tabari: An Annotated Translation*, vol. 11: *The Challenge to the Empires*, translated by Khalid Yahya Blankinship, pp. 13-14.

دائماً ينتصر في ساحة المعركة[١٢٠]. وفي الأغلب فإنّ خصلة الشعر كانت في المكان الذي كان من المفترض أن توضع فيه الجواهر في القلنسوة. وخلال المساءلة العلنية لخالد على يد مبعوث الخليفة عمر، قام بنزع عمامة خالد ومن ثَمّ قلنسوته ثم أعيد وضعها (بوضع مقلوب)[١٢١]. ومن هذه القصة نرى أن خالداً كان يرتدي قلنسوة قصيرة مع عمامة تلف حولها[١٢٢]. وارتداء العمامة فوق القلنسوة كان أمراً معروفاً في ذلك الوقت، وقد ورد في الحديث أنّ المسلمين كانوا يختلفون عن الكفار بارتدائهم العمائم على القلانس[١٢٣].

وعلينا الربط بين قلنسوة هوذة واستمرار القلنسوة كرمز للملك في الفترة الإسلامية، كما أشار إلى ذلك اتنغهاوزن (R. Ettinghausen) عند حديثه عن «الحجر المحيّر الذي كان معلقاً في سلسلة» في خربة المفجر. وفي رأيه أنّها «لا بد تشكل غطاء رأس يرتديه الزعيم في المناسبات الرسمية، كما كان يرتديها الخلفاء في الدولة العباسية». ومن بين الأنواع الثلاثة لأغطية الرأس الرسمية التي كان يرتديها الأمويون وهي القلنسوة والتاج والعمامة اختار اتنغهاوزن القلنسوة وبخاصة القلنسوة الطويلة التي وصفها دوزي (Dozy)[١٢٤] والتي كان يرتديها الخلفاء العباسيون ووزراؤهم كما كان

---

(١٢٠) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج ١٦، ص ٢٣٦-٢٣٧. أبو زمعة البلوي دفن وهو يرتدي قلنسوته التي كان عليها شعرة من شعر النبي، انظر: B. M. Wheeler, «From Dar al-Hijra to Dar al-Islam: The Islamic Utopia,» in: Yanagihashi Hiroyuki, ed., *The Concept of Territory in Islamic Law and Thought* (London: Kegan Paul International, 2000), p. 6.

وغالباً فإنّ الشعر كان في مقدمة قلنسوته. وعندما غزا هارون الرشيد الأراضي البيزنطية كان قد نقش على قلنسوته كلمتي غازي حاج، انظر: al-Tabari, Ibid., vol. 30: *The 'Abbasid Caliphate in Equilibrium: The Caliphates of Musa al-Hadi and Harun al-Rashid A.D. 785-809/A.H. 169-193*, pp. 262-263.

(١٢١) ابن عساكر، المصدر نفسه، ج ١٦، ص ٢٦٦: فقام البريد... ثم تناول عمامته فنقضها... ثم وضع قلنسوته... فعقله بعمامته... فأطلقه وأعاد قلنسوته ثم عممه بيده.

(١٢٢) Reuben Levy, «Notes on Costume from Arabic Sources,» *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, no. 2 (April 1935), p. 325.

(١٢٣) Kister, ««The Crowns of This Community»...: Some Notes on the Turban in the Muslim Tradition,» p. 130, note 242, and 225 and 230.

(١٢٤) Reinhart Dozy, *Supplement aux dictionnaires arabes* (Leiden: E. J. Brill, 1881), vol. 2, p. 401.

يعتمرها القضاة. وبالإضافة إلى هؤلاء وغيرهم كان النبي [ﷺ] والخليفة العثماني يعتمرون مثل هذه القلنسوة[١٢٥]. واتنغهاوزن يعارض من يقول[١٢٦] إن الخليفة المنصور هو أول من ارتدى القلنسوة الطويلة: «إنّ الدليل الذي جمعه علماء الآثار من خربة المفجر في وقتنا الراهن ينقض هذه الفرضية عن الأصول العباسية»[١٢٧]. وقلنسوة هوذة المطعمة بالجواهر تؤيّد ما توصل إليه اتنغهاوزن من أن القلنسوة مثلها كمثل السلسة التي وجدت في خربة مفجر جاءت من أصول إيرانية وأن الأمويين كانوا أول من اتخذها من العرب[١٢٨].

وتيجان ابن أبي وهوذة كانت في الأغلب تلفّ حول غطاء للرأس سواء أكان قلنسوة أم عمامة، «تيجان العرب»[١٢٩]. ولفظة توجّه تعني «ألبسه التاج» كما قد تعني «ألبسه العمامة»[١٣٠]. وفي الواقع فقد سبق وأوردنا نصاً عن ابن أبي يتضمن كلاً من العمامة والتاج «أن يعصبوه ويتوجوه». والزمخشري (الذي لم يورد سوى العمامة في قوله «أن يعصبوه بالعصابة») يمضي في الشرح قائلاً إنه عندما يتحدث أحد عن وضع

---

(١٢٥) Richard Ettinghausen, *From Byzantium to Sasanian Iran and the Islamic World: Three Modes of Artistic Inuence* (Leiden: E. J. Brill, 1972), pp. 23-33.

(١٢٦) المصدر نفسه، ص ٣١. وقارنه بما ورد عند الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ج ٣، ص ٣٧١. (١٥٣ للهجرة): وفيها أخذ المنصور الناس بلبس القلانس الطوال المفرطات الطول وكان في ما ذكر يحتالون له بالقصب من داخل.

(١٢٧) وفي ما يتعلق بالقلانس الطوال في العهد الأموي. انظر: العلي، «الألبسة العربية في القرن الأول الهجري: دراسة أولية،» ص ٤٢٥، وأبو الفرج الأصفهاني، **كتاب الأغاني** (ط بولاق)، ج ٢، ص ١٢١، و(ط دار الكتب)، ج ٢، ص ٣٤٢. فقد ورد أن عمر الثاني كان يضع القلنسوة، انظر: جلال الدين أبو الفضل عبد الرحمن السيوطي، **الأحاديث الحسان في فضل الطيلسان**، تحقيق ألبير أرازي (القدس: معهد الدراسات الآسيوية والأفريقية، ١٩٨٣)، ص ٣٥.

(١٢٨) Ettinghausen, Ibid., p. 33.

وقارنها بـ: Shaul Shaked, «From Iran to Islam: On Some Symbols of Royalty,» *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, vol. 7 (1986), p. 76.

(١٢٩) وعند الخليفة عبد الملك بن مروان كان للتاج ارتباط بدولة فارس. فقد ورد أنه اعترض على شعر ابن قيس الرقيات عندما ذكر التاج في معرض مدحه إياه كما لو كان من العجم: «تمدحني بالتاج كأني من العجم»، انظر: أبو الفرج الأصفهاني، **كتاب الأغاني** (ط بولاق)، ج ٤، ص ١٥٨، و(ط دار الكتب)، ج ٥، ص ١٥٨.

(١٣٠) William Lane, *An Arabic-English Lexicon* (London: Willams and Norgate, 1863), vol. 1, p. 322, s.v. t.w.j.

العمامة على رأس شخص ما فذلك يعني إعلانه سيداً أو زعيماً؛ لأن العمائم تيجان العرب. وسيد القوم يُدعى المعمَّم أو المعصب كما يمكن أن يسمى المتوَّج والمسود[١٣١]. والمقولة إن «العمائم تيجان العرب» (أو في هذا السياق البدو) قيلت في الأصل لأن البدو في الصحراء كانوا في الأغلب حاسري الرؤوس أو يرتدون القلانس، وقلة منهم فقط كانت ترتدي العمائم[١٣٢].

كما كان هناك ملوك متوّجون (أي معمّمون) في بني سليم ومنهم مالك بن خالد بن صخر بن الشريد الذي كان الرئيس أو القائد العسكري لبني سليم[١٣٣]. ويمكننا القول إن الملك عند القبيلة البدوية هو قائدها العسكري. وهذا هو الوضع في حالة ذي التاج من بني شيبان وهو حارثة بن عمرو بن أبي ربيعة الذي قاد بكر بن وائل في معركة أوارة الأولى ضدّ ملك الحيرة المنذر الثالث (ابن ماء السماء ٥٠٥ ـ ٥٥٤)[١٣٤]. أما عند قريش الذين كانوا من الحضر فقد كان أبو أحيحة سعيد بن العاص من بني عبد شمس كان يلقب بذي التاج لأنه كان عندما يرتدي عمامة بلون معين لم يكن أحد غيره يرتدي عمامة من اللون نفسه إعظاماً له[١٣٥].

---

(١٣١) محمد بن عمر الزمخشري، **الفائق في غريب الحديث**، تحقيق علي محمد البيجاوي ومحمد أبي الفضل إبراهيم (القاهرة: عيسى البابي الحلبي، ١٩٧١)، ج ١، ص ٨٠ ـ ٨١.

(١٣٢) مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد بن الأثير، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي (القاهرة: المكتبة الإسلامية، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م)، ج ١، ص ١٩٩، و Kister, «"The Crowns of This Community"...: Some Notes on the Turban in the Muslim Tradition,» p. 218.

(١٣٣) قـــارن: Michael Lecker, *The Banu Sulaym: A Contribution to the Study of Early Islam* (Jeruslaem: Institute of Asian and African Studies, The Hebrew University, 1989), appendix A: *The Kings of Sulaym*, pp. 219-220, esp. 219, no. 5:

(أرادوا عقد التاج على رأسه).

(١٣٤) ابن الأثير، **المرصع في الآباء والأمهات والبنين والبنات والأذواء والذوات**، ص ٨٩، و Werner Caskel, ed., *Gamharat an-nasab: Das genealogische Werk des Hisam ibn Muhammad al-Kalbi* (Leiden: E.J. Brill, 1966), vol. 2, p. 316.

(١٣٥) ابن الكلبي، **جمهرة النسب**، ص ٤٤، انظر أيضاً: أبو البقاء، **المناقب المزيدية**، ج ١، ص ٧٠: (وكان أبو أحيحة يتعمم فسمته قريش ذا التاج). ووفقاً لروايات أخرى كان يلقب بذي العمامة. انظر: Kister, «"The Crowns of This Community"...: Some Notes on the Turban in the Muslim Tradition,» p. 219.

وفي إحدى القصائد أشير إليه بذي العصابة، في أبو البقاء (ج ١، ص ٧١).

كما ثبت أيضاً أنّ غطاء الرأس المطعّم بالجواهر كان يعرف أيضاً عند الفاطميين. والتاج الذي كان يشكل لهم رمزاً للسلطة «لم يكن تاجاً في حدّ ذاته وإنما عمامة مطورة تلف بطريقة معينة». وفي قمة التاج كان يوضع حافر فرس، «ياقوتة على شكل هلال تثبت على قطعة من الحرير»[١٣٦].

٣ ـ هل كان عاصم بن عمر قاصاً؟

وفي نهاية المطاف نصل إلى الاستنتاج بأن عاصم بن عمر بن قتادة كان قاصاً. والنص الآتي يعكس دوره كأحد القُصّاص:

كان راوية للعلم وله علم بالمغازي والسيرة أمره عمر بن عبد العزيز أن يجلس في مسجد دمشق فيحدث الناس بالمغازي ومناقب الصحابة ففعل[١٣٧].

وترجمتها كرون كالآتي:

عاصم كان «على علم بالمغازي والسير وتمّت دعوته ليجلس في مسجد دمشق ويخبر عن المغازي وفضائل الصحابة، وهو ما قام به»[١٣٨].

ونفتقد هنا إلى جزئية مهمة وهي التي تدلّ على سياق النص: أنّ الخليفة عمر بن عبد العزيز الذي وجّه عاصم ليجلس في مسجد دمشق وينقل الحديث[١٣٩] المتعلّق بالمغازي ومناقب الصحابة[١٤٠]. والمهم في

---

(١٣٦) P. Sanders, «Mawâkib,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 6, p. 850.

(١٣٧) انظر أيضاً: ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، ج ٢٥، ص ٢٧٧، حيث عالم أنساب الأنصار عبد الله بن محمد بن عمارة. انظر: Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, vol. 1, p. 268.

ورد عنده: وكان عاصم بن عمر من العلماء بالسيرة وغيرها. انظر: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **المعارف**، تحقيق ثروت عكاشة (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩)، ص ٤٦٦، وصفه بأنه صاحب السير والمغازي.

(١٣٨) Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, pp. 217-218.

(١٣٩) ويبدو أن من الأفضل «يروي عن».

(١٤٠) شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب** (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٢٥هـ/١٩٠٧م)، ج ٥، ص ٥٤، رقم ٨٥، و Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, vol. 1, p. 280: «Auf Befehl von U.b. 'Abdal 'Aziz las er in der Moschee von Damaskus uber magâzî und manaqib as-sahaba».

هذا الموضوع هو موقف الخليفة التقي تجاه نشر سيرة النبي [ﷺ]. وهذا يظهر جلياً في النسخة الكاملة للرواية ذاتها:

وكانت له رواية للعلم وعلم بالسيرة ومغازي رسول الله [ﷺ] وروى عنه محمد بن إسحاق وغيره من أهل العلم وكان ثقةً كثيرَ الحديث عالماً. ووفد عاصم بن عمر على عمر بن عبد العزيز في خلافته في دين لزمه فقضى عنه عمر وأمر له بعد ذلك بمؤونة(١٤١) وأمره أن يجلس في جامع دمشق فيحدّث الناس بمغازي رسول الله [ﷺ] ومناقب أصحابه، وقال: إن بني مروان كانوا يكرهون هذا وينهون عنه، فاجلس فحدّث الناس بذلك ففعل، ثم رجع إلى المدينة فلم يزل بها حتى توفي سنة عشرين ومئة في خلافة هشام بن عبد الملك(١٤٢).

وفي هذه الحادثة موقف آخر انشق فيه عمر بن عبد العزيز عن ما كان يقوم به أسلافه المخطئون. ففي حين كانوا يعارضون نقل أحاديث مغازي النبي [ﷺ] (ونعني بذلك سيرة النبي بأكملها وليس فقط غزواته) ومناقب الصحابة، وطبعاً من بينها تلك المتعلقة بعلي، فإن عمر بن عبد العزيز حرص عليها، وبالإضافة إلى هذا فإنه اختار من بين جميع التابعين عالماً أنصارياً ليروي هذه الأحاديث الحساسة وفي مكان يعد هو قلب الدولة الأموية(١٤٣). وباختصار فإنّ هذا النص كان الهدف منه تعزيز صورة عمر بن عبد العزيز كمصلح لأخطاء من سبقه من الخلفاء.

---

(١٤١) P. Crone, «Ma'ūna,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 6, p. 848.

(١٤٢) ابن سعد، **الطبقات الكبرى، القسم المتمم لتابعي أهل المدينة ومن بعدهم**، تحقيق زياد محمد منصور (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م)، ص ١٢٨ ـ ١٢٩. ووفقاً لإحدى الروايات (. . . <أخو عاصم، يعقوب)، جاء عاصم لعمر بن عبد العزيز في الخنيصرة مع بشير بن محمد بن عبد الله بن زيد بن عبد ربه الأنصاري. وقد قام الخليفة بسداد دين كل منهما وقد كان أربعمئة دينار وأعطاهما صكاً يوضح أن لهما أن يأخذا من صدقة بني كلب، وبالأخص مما عزل في بيت المال، انظر: ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٥، ص ٣٤٩، وابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، ج ١٠، ص ٣٠٣.

(١٤٣) وعبارة الخليفة المتعلّقة ببني مروان والتي تعتمد عليها هذه الرواية مفقودة عند: أبو الحجاج المزي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، ج ١٣، ص ٥٣٠، ويتبع ذلك عند ابن حجر في **تهذيب التهذيب**. كما إن **تهذيب التهذيب** ينقص عن رواية المزي في ذكر الدين المستحق على عاصم.

وسيكون محور اهتمامنا هنا صيغة محاضرات عاصم ومضمونها، وبالأخصّ ما إذا كانت تقوم على النقل أو الخيال. وعلينا هنا أن نلجأ إلى المعلومات التي وردت في التراجم التي تحدثت عنه. فعندما يرد ذكر عاصم على أنه من أصحاب السير والمغازي فإن اسمه يوضع في القائمة نفسها مع العلماء اللاحقين أمثال ابن إسحاق وموسى بن عقبة وأبي معشر وابن هشام والواقدي وابن سعد[١٤٤]. ومع ذلك فإنّ جميع هؤلاء العلماء اللاحقين كانوا يجمعون الأحاديث عن النبي في حين أن عاصم كان صاحب السير والمغازي من واقع أن عنده معرفة بهذا الموضوع «وكانت له رواية للعلم بالسيرة ومغازي رسول الله»[١٤٥].

وعندما تشير كرون إلى عاصم على أنه قاصّ فهي تعني القاص بالمفهوم الإسلامي أو الخطيب الشعبي[١٤٦]. ليست هناك أي إشارة إلى أن عاصم قام بوظيفة القاص وبالتالي نفذ أوامر عمر بن عبد العزيز في «أن

---

(١٤٤) ابن إسحاق، صاحب المغازي؛ ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، ج ١٥، ص ٣٧٩، موسى بن عقبة، صاحب المغازي، ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج ٦٠، ص ٤٥٦، أبو معشر ناجح، صاحب المغازي، ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، ج ٢١، ص ٣١٩، ابن هشام، صاحب المغازي، ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، ج ٥١، ص ٣٧٣ وصاحب السير، أبو الحجاج المزي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، ج ٩، ص ٤٨٦، الواقدي، صاحب المغازي، ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، ج ٥٤، ص ٤٣٢، وابن سعد، صاحب المغازي والسيرة وأيام الناس، ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، ج ٥٣، ص ٦٥. وفي ما يتعلق بالمصطلحات، انظر: M. Hinds, «Maghazi and Sira in Early Islamic Scholarship,» papier présenté à: *La Vie du Prophete Mahomet, Actes du Colloque de Strasbourg, Octobre 1980*, edited by T. Fahd (Paris: Presses universitaires de France, 1983), pp. 57-66.

(١٤٥) J. M. B. Jones, «The Maghazi Literature,» in: A. F. L. Beeston [et al.], eds., *The Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature to the End of the Umayyad Period* (Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1983), p. 345.

«لم ينسب له كتاب معين».

(١٤٦) واستخدام لفظة قاصّ غير مناسبة لأنها لا تعكس الجوانب الدينية والسياسية والعاطفية المرتبطة بما يقوم به القاص فعلياً. وفي دراسة حديثة سمي القاص بـ«الواعظ الديني»، انظر: Khalil Athamina, «Al-Qasas: Its Emergence, Religious Origin and Its Socio-political Impact on Early Muslim Society,» *Studia Islamica*, vol. 76 (1992), p. 53, and Ch. Pallet, «Kâṣṣ,» in: *The Encyclopeadia of Islam*, vol. 4, pp. 733-735.

دعاه بالقاص الشعبي أو الخطيب أو راوي المواعظ. وفي الموضوع نفسه. انظر: و. ت. النجم: «القصاص: نشأته في الإسلام وتطوره،» **مجلة كلية العلوم والآداب (بغداد)**، السنة ١٠ (١٩٦٧)، ص ١٦٦ ـ ١٧٨، و«القاصص والقصاص في صدر الإسلام بين الواقع والتاريخ والنظرة الفقهية،» **مجلة دراسات تاريخية (دمشق)**، السنتان ٣٣ ـ ٣٤ (١٩٨٩)، ص ١٠٥ ـ ١٤١.

يجلس في جامع دمشق ويحدث الناس...» برواية رصينة للحديث وليس بطريقة الارتجال العاطفي التي يعتمدها القصاصون التقليديون. فالقاص عليه أن يكون ممثّلاً ماهراً يجذب الجمهور، إضافة إلى إجادته تلاوة القرآن ورواية الأحاديث. وعاصم لم يكن يشابه القصاص في نقلهم غير الدقيق للحديث ويدل على ذلك المكانة العالية التي وضعه بها النقاد المتأخرون الذين ينتمون إلى مدرسة الحديث المتشددة. وليست هناك أي دلائل على أنه اختلق قصصاً لحاجة رسمية (أو شعبية) ولنا أن نقول إنه في نقله الحديث اعتمد على أن يكون مجرد رابط بين أساتذته وتلاميذه. وإذا وردت أي تناقضات في روايات عاصم ـ وهو أمر لم يرد في الروايات المتعلقة للوضع في المدينة إبان الهجرة ـ فهي ترجع إلى من أخذ عنهم. وآراء خبراء الحديث في ما يتعلق بالجرح والتعديل للرواة قليلاً ما تكون ذات جدوى في ما يتعلق بتاريخ المرحلة الأولى للإسلام إلا أنه يمكن أن يكون معتبراً في دراستنا هذه: فقد أجمعوا على اعتباره ثقة، أي إن أساليبه في النقل خالية من الخطأ[147]. وبالطبع فإن آراءهم تعتمد على أحاديثه التي وردت في المجموعات الأساسية للحديث ومع ذلك فإن رواياته «الأقل اعتباراً» كانت بدورها مجرد إعادة لما سمعه عن أساتذته. فعلى سبيل المثال فقد حافظ على تاريخ عائلته وذلك بنقل (عن أبيه عن جده قتادة بن النعمان) روايات عن مآثر جده في وقت النبي[148]، ومع ذلك فهذا الجانب من نشاط عاصم العلمي لا يجعل منه قاصاً.

وينبغي لنا مقارنة أسلوب عاصم بأسلوب أبي إدريس الخولاني (ت. ٨٠هـ/ ٦٩٩م)[149]، وهو قاصّ عني بنقل الروايات عن مغازي النبي [ﷺ][150]. وفي ذلك الوقت كان عبد الملك أبي إدريس محدّثاً

(١٤٧) أبو الحجاج المزي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، ج ١٣، ص ٥٣٠.

(١٤٨) انظر المخل المعنون قتادة عند ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، ج ٤٩، ص ٢٦٩ ـ ٢٨٩. وانظر على الأخص الرواية (٢٨٠ ـ ٨١) التي نقلها حفيد عاصم، عبد الله بن الفضل بن عاصم. وهي الرواية التي تتحدث عن قتال قتادة في أحد وقد تناقلها أفراد عائلته حتى جيلين لاحقين لزمن عاصم.

(١٤٩) أبو الحجاج المزي، المصدر نفسه، ج ١٤، ص ٩٢ رقم ٣٠٦٨.

(١٥٠) ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، ج ٢٦، ص ١٦٣. (< يزيد بن أبي مالك، وعنه انظر: أبو الحجاج المزي، المصدر نفسه، ج ٣٢، ص ١٨٩ ـ ١٩٣، رقم ٧٠٢٢: كنا نجلس إلى

رسمياً وقاضياً وبعد ذلك اكتفى بكونه قاضياً[151]. وكل من أبي إدريس وعاصم حدّثا في مسجد دمشق أو في درجه ولكن في حين كان أبو إدريس لا يذكر من أخذ عنهم كان عاصم يذكر مصادره[152].

ولو كان عاصم قاصاً لعرفنا هذا **أولاً**؛ لأن عاصم كان شخصية مهمة **وثانياً**؛ لوفرة المعلومات عن كبار القصاص الذين ظهروا في فترة الخلافة القصيرة لعمر بن عبد العزيز. ومن الطبيعي أن يكون لهؤلاء القصاص نشاط في عهد من لحق من الخلفاء إلا أننا في بحثنا هذا سنكتفي بذكر من نشطوا في عهد عمر بن عبد العزيز فقط. ومن المنطقي أنه ومن بين العدد الكبير من القصاص الذين عاشوا في القرون الأولى للإسلام لم تذكر المراجع سوى أولئك الأساسيين، ومنهم من عينوا من قبل الولاة. وقد يكون عدد القصاص الذين كانت تدفع لهم الرواتب في عهد عمر بن عبد العزيز قد تزايد عما كان عليه تحت خلافة غيره من الخلفاء الأمويين[153]. ولكن هذه

أبي إدريس الخولاني فيحدثنا في الشيء من العلم لا يقطعه بغيره حتى يقوم وتقام الصلاة حفظاً لما سمع، قال: فحدث يوماً عن بعض مغازي رسول الله [ﷺ] حتى استوعب الغزاة، فقال له رجل من ناحية المجلس: أحضرت هذه الغزاة قال: لا، فقال الرجل: قد حضرتها مع رسول الله [ﷺ] ولأنت أحفظ لها مني.

(١٥١) . . . يجلس بالعشية على درج مسجد دمشق الذي يطلع الناس منه إلى مسجد المسلمين ومصلاهم مقبل بوجهه على القبلة والناس تحته جلوس، يسألونه فيقصّ عليهم ويحدّثهم بالأحاديث. ولكنْ أبو إدريس كان يغضب حين يسأل عن مراجع أحاديثه. ولقد أجاب مرة رجلاً سأله عن الإسناد: لأنا أقدر على الإسناد مني على الحديث، انظر: ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، ج ٢٦، ص ١٦٣ ـ ١٦٤. ولقد كان قارئاً معروفاً للقرآن، قارن بـ: Michael Lecker, «Biographical Notes on Ibn Shihab Al-Zuhri,» *Journal of Semitic Studies*, vol. 41 (1996), p. 36, note 61.

وفي ما يتعلق بموعد مع القصّاص بواسطة عبد الملك انظر: N. Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri II: Quranic Commentary and Tradition* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1967), p. 15.

(١٥٢) كان محمد بن لبيد الأشهلي واحداً من مصادر عاصم الرئيسين وفي ما يتعلق به. انظر: أبو الحجاج المزي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، ج ٢٧، ص ٣٠٩ ـ ٣١١. ومن الجدير بالذكر أنه خارج نطاق مدرسة الحديث المتشددة كانت الأسانيد لا تذكر تفاصيلها كاملة أو تحذف جملةً أحياناً. وفي بعض الأوقات كان عاصم يشير إلى «شيخ من قبيلته» وهو مرجع يعدّ صحيحاً عند أهل العلم. ومن الممكن أنه في حين كان عاصم يفصل في من أخذ عنهم كان من جاء بعده من جامعي الحديث يغفلون هذه التفاصيل.

(١٥٣) قارن بـ: أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، **مشاكلة الناس لزمانهم**، تحقيق وليام ميلوارد (بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٦٢)، ص ١٩ ـ ٢٠.

مسألة تحتاج إلى البحث. والقصاص الذين كانت لهم أيضاً مساهمات في مجالات إسلامية أخرى، أهمها نقل الحديث، كانت فرصة ذكرهم في معاجم السير أكبر من غيرهم.

وكان محمد بن كعب القرظي أهم القصاص الذين ظهروا في هذه الفترة وكان اسمه يندرج جنباً إلى جنب مع عاصم كأبرز الفقهاء في عهد عمر بن عبد العزيز(١٥٤). ومن الواضح أنه في ما يتعلق بالقصاص ممن لهم مكانة علمية رفيعة أمثال محمد بن كعب كان الفقه والقصص لا يتعارضان بل يجتمعان عند الشخص ذاته(١٥٥).

وكان مجاهد بن جبر وهو مولى ومقرئ وعالم بالتفسير والفقه(١٥٦) من ضمن من اعتبروا من القصاص(١٥٧).

أما محمد بن قيس المدني، وهو «قاص عمر بن عبد العزيز فقد كان مولى يعقوب القبطي أو آل أبي سفيان، فقد روى عنه عدد من كبار العلماء المهتمين بتاريخ السير أمثال ابن إسحاق وأبو معشر وسليمان بن طرخان التيمي أبو المعتمر بن سليمان(١٥٨).

ومسلم بن جندب الهذلي المدني كان قاضياً وكان يتقاضى راتباً مقداره ديناران (في الشهر) من عمر بن عبد العزيز «وكان قبل ذلك يقضي بغير رزق»(١٥٩). ولكن النصّ تعرض للتحريف: فقد كان قاصاً بدوياً وقارئاً محترفاً للقرآن وليس قاضياً(١٦٠). والعلاقة بين عمر بن عبد العزيز ومسلم

---

(١٥٤) اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج ٢، ص ٣٠٨.

(١٥٥) انظر على سبيل المثال: أبو الحجاج المزي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، ج ٢٦، ص ٣٤٦ (وكان يقص في المسجد) والمسجد المعني هنا هو الربضة.

(١٥٦) A. Rippen, «Mujahid b. Jabr Al-Makki,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 7, p. 293.

(١٥٧) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **القصّاص والمذكرين**، تحقيق محمد بن سعيد بن بسيوني زغلول (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، ص ٧٤.

(١٥٨) ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، ج ٥٥، ص ١٠٨ ـ ١٠٩، وأبو الحجاج المزي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، ج ٢٦، ص ٣٢٣ ـ ٣٢٤.

(١٥٩) أبو الحجاج المزي، المصدر نفسه، ج ٢٧، ص ٤٩٥ ـ ٤٩٦.

(١٦٠) ومن كبار القصاص ثم من هذيل: مسلم بن جندب وكان قاص مسجد النبي [ﷺ] بالمدينة وكان إمامهم وقارئهم، وفيه يقول عمر بن عبد العزيز: من سره أن يسمع القرآن غضاً

ترجع إلى طفولة الخليفة؛ حيث كان مسلم معلمه، وكان عمر يقدّر شخصه وفصاحته في قراءة القرآن[١٦١].

والقاصّ موسى بن وردان القرشي الذي كان محل نشاطه في مصر، جاء من المدينة. وكان مولى عبد الله بن سعد بن أبي السرح العامري. وقد قدم لزيارة عمر بن عبد العزيز وقد كان صاحبه. وكان الوالي على القصّاص الذي سبقه عقبة بن مسلم. وكان لابن حنبل رأي حسن عن موسى؛ حيث قال عنه: «لا أعلم إلا خيراً» ولكن لم يتضح كيف كان تقييم يحيى بن معين له. فوفقاً لبعضهم كان رأي يحيى عنه أنه كان صالحاً، في حين ذكر بعضٌ أنّ حديثه كان «ليس بالقوي» أو حتى أنه كان «ضعيف الحديث»[١٦٢].

وبما أنّ لدينا الأدلة على وجود القصاص في عهد عمر بن عبد العزيز فهذا يعني أنه لو كان عاصم المشهور أحدهم لكان ذلك قد بلغنا. والمحدثون هم ليسوا أنفسهم القصاص فكل له أسلوبه. ويُذكر أنّ أويس القرني الذي قتل في صفين أو في هجوم على أرمينيا كان يرفض نقل الحديث عن النبي [ﷺ] قائلاً إنه لا يرغب في أن يكون محدثاً أو قاصّاً أو مفتياً مما أبعده عن دائرة الضوء[١٦٣]. وبعض العلماء كان يقوم بأكثر من نشاط إلا أنّ عاصماً لم يكن منهم. فلم تكن له مهارة معاصره الزهري الذي كان يعدّ عالماً في الحديث والفقه إضافة إلى علوم أخرى. وقد قال أحد تلامذته المعجبين به أنه كان إذا تحدّث في الترغيب بطلب الجنة فإنه يعطي

فليسمع قراءة مسلم بن جندب، ورد هذا عند: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **البيان والتبيين**، تحقيق عبد السلام محمد هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م)، ج ١، ص ٣٦٧ ـ ٣٦٨. انظر: ابن شبه، **تاريخ المدينة المنورة**، ج ١، ص ١٤: كان قاصاً لأهل المدينة فقرأ [سورة] السجدة بعد صلاة الصبح، فقال سعيد بن المسيب: لو كان لي على هذا الأعرابي الجافي سلطان، لم أزل أضربه حتى يخرج من المسجد (ج ١، ص ١٥): . . . أن عمر بن عبد العزيز أمر رجلاً وهو في المدينة أن يقص على الناس، وجعل له دينارين كل شهر، فلما قدم هشام بن عبد الملك جعل له ستة دنانير كل سنة.

(١٦١) ابن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، ج ١٠، ص ١٢٤: وكان معلم عمر ابن عبد العزيز وكان عمر يثني عليه وعلى فصاحته بالقرآن.

(١٦٢) ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، ج ٦١، ص ٢٢٤ ـ ٢٣٠.

(١٦٣) ابن منظور، **مختصر تاريخ دمشق**، ج ٥، ص ٥٨ و٩٠ ـ ٩١.

المستمع الانطباع بأنه المعنيّ وحده بهذا، والأمر نفسه كان عندما يتحدث عن النبي [ﷺ] وأهل الكتاب أو القرآن والسُنّة أو عن البدو وأنسابهم[(١٦٤)]. ولكن الزهري لم يكن قاصاً وكذلك عاصم. ودراسة ما جاء عن عاصم لن تفيدنا في معرفة مساهمات القصاص في سيرة محمد [ﷺ].

ومهما يكن، فلو فرضنا جدلاً أنّ عاصم كان قاصّاً في بعض الأحيان وناقلاً الحديث في أحيان أخرى، فإن رواياته عن الوضع في المدينة في صدر الإسلام وعن مكانة ابن أبي لا تدخل ضمن نطاق القاصّ. بل على العكس من ذلك فهي تشكّل نقلاً دقيقاً للأحاديث التي تلقّاها عاصم عن أساتذته أياً كان تقدير المؤرخين لهم. ولا يمكن إثبات ما إذا كانت هذه الأحاديث تعكس الوقائع التاريخية إلا بدراسة مستفيضة كهذه الدراسة.

وقد وجدنا أن ابن أبي كان وقت الهجرة زعيماً للخزرج وبهذا يكون أقوى زعيم عربي في المدينة وكانت الخزرج تعدّ لتتويجه ملكاً.

---

(١٦٤) ابن عساكر، المصدر نفسه، ج ٥٥، ص ٣٤١ ـ ٣٤٢، و: M. Lecker, «Al-Zuhri,» in: *The Encyclopaedia of Islam.*

نماذج متناقضة لدراسة المصادر الإسلامية:

الآيات ٨٩ ـ ٩١ من سورة الحجر وقيمة الإسناد

هربرت بيرغ


صفحة فارغة

السيرة الذاتية لمؤلف المقال
هربرت بيرغ

هربرت بيرغ (Herbert Berg) هو عالم متخصص في الدين، تدرب هربرت في مركز جامعة تورونتو لدراسات الأديان في أواخر ١٩٨٠. يشغل هربرت منصب بروفيسور في قسم الفلسفة والدين في جامعة نورث كارولينا ويلمنغتون وهو مدير برنامج الدراسات الدولية. يحتوي عمل هربرت على كثير من القواسم المشتركة مع العلماء الذين يدرسون تاريخ الحركات الدينية الحديثة. كما يستخدم هربرت النظرية الاجتماعية لدراسة المصادر التاريخية ونصوص الإسلام القديمة. قام هربرت بكتابة مقالات تزيد عن خمس عشرة مقالة.

قام هربرت بنشر عدد من المؤلفات أولها: «شرح الطبري لمصطلح» الكتاب «في القرآن» (*Tabarî's Exegesis of the Qur'ânic Term al-kitâb*) عام ١٩٩٥، وكتاب «محمد التاريخي ويسوع التاريخي: مقارنة بين الاستحداثات العلمية والتفسير الجديد» (*The Historical Muhammad and the Historical Jesus: A Comparison of Scholarly Reinventions and Reinterpretations*) عام ٢٠٠٨، وآخرها مقال أليجا محمد والإسلام (Elijah Muhammad and Islam) عام ٢٠٠٩.

أثار عدة علماء أمثال غولدزيهر (Goldziher) وشاخت (Schacht) ووينسبرو (Wansbrough)[1] شكوكاً كبيرة حول الأحاديث التاريخية والتفسيرية وكذلك الفقهية. وقد أدت هذه التشككية إلى إعادة تأويل جذرية للمصادر الإسلامية قوبلت بالرفض الشديد من قبل العلماء المسلمين ومعظم العلماء غير المسلمين. ويُعتبر كل ما نعرفه أو اعتقدنا بأننا على علم به عن محمد [ﷺ] أو القرآن أو عن المسلمين الأوائل نوعاً من «تاريخ الخلاص» الذي يعكس حال المسلمين المتأخرين وليس له حقيقة تاريخية مُدركة. وجادل بعض العلماء أمثال عبود، وسزكين، والأعظمي في الماضي بأنه على الرغم من عدم وجود أي نصوص مكتوبة من القرن الأول والثاني للإسلام، إلا أن الكتب اللاحقة التي جُمعت محتوياتها في القرنين الثالث والرابع، تعكس توثيقاً دقيقاً للتاريخ. وهم يستدلون على ذلك بالأحاديث الأولى المتصلة والموثقة والتي تثبتها الأسانيد المنتهية بالمتون أو بمؤلفات أكبر من ذلك مما يبرهن على أصالتها[2]. أما بالنسبة

---

(١) أهم أعمالهم في هذا المجال هي: Ignác Goldziher, *Muhammedanische Studien*, edited by C. R. Barber and S. M. Stern (London: George Allen and Unwin, 1971); Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1950), and John Wansbrough: *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1977), and *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History* (Oxford; New York: Oxford University Press, 1978),

وللاطلاع على مناقشات لمنهجياتهم ونظرياتهم، انظر: Herbert Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period* (Richmond, Surrey: Curzon, 2000), pp. 9, 12-17 and 78-83 ff.

(٢) Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri, II: Qurdnic Commentary and Tradition* (Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1967), pp. 83-85; Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums, Band I: Qur'anwissenschaften, Hadith, Geschichte Fiqh, Dogmatik bis ca. 430 H* (Leiden: E. J. Brill, 1967), pp. 58-83;

محمد مصطفى الأعظمي، جامع الأصول في أحاديث الرسول (الرياض: جامعة الملك سعود،

إلى العلماء المتشككّين فإنّ صحة الأسانيد هي ما شككوا فيه بالذات، فباتت حجة كل من عبود وسزكين والأعظمي وغيرهم بالكاد مقنعة: فهي حجة قائمة على الإسناد. وقد حاول بعض العلماء أمثال ستاوت (Stauth) وموتزكي (Motzki) وشولر[٣] (Schoeler) في السنوات الأخيرة أن يثبتوا خطأ

١٩٥٨)، و Mohammad Mustafa Azmi, *Studies in Early Hadīth Literature: With a Critical Edition of Some Early Texts*, 3rd ed. (Indiana: American Trust Publications, 1992).

وللاطلاع على مناقشات لمنهجياتهم ونظرياتهم، انظر: Berg, Ibid., pp. 18-26 ff..

(٣) لكل من هؤلاء العلماء منظور مختلف، كما قام كل منهم بدراسة مواد مختلفة. فقد قام ستاوت بمقارنة الإسناد والمتن في تفسير مجاهد في مؤلف مستقل ينسب إليه، وفي تفسير الطبري، وفي عدد آخر من المؤلفات. وقد استنتج بأنها تشترك في نصوص أولى على الرغم من أنه لا يمكن إعادة بنائها. انظر: G. Stauth, «Die Überlieferung des Korankommentars Mugahid B. Gabrs,» (Thesis/dissertation, Universität Gieβen, 1969).

للاطلاع على مناقشة مشاكل استنتاجاته، انظر: Herbert Berg, «Weaknesses in the Arguments for the Early Dating of Quar'ânic Commentary,» in: Jane Dammen McAuliffe, Barry D. Walfish, and Joseph W. Goering, eds., *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2003), pp. 332-338.

وقد قارن موتزكي بين عدد هائل من الأحاديث الواردة في مصنف عبد الرزاق الصنعاني وجادل بأنّ التنوّع الكبير في الرواة في الإسناد ومضامين المتون تقوض افتراضات وضع هذه الأحاديث. انظر: Harald Motzki, «The Musannaf of 'Abd al-Razzaq al-San'ani as a Source of Authentic Alhadith of the First Century A.H.,» *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 50 (1991), pp. 21-22, and Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*, pp. 36-38.

كما بحث شولر في قصص الإقراء وحديث الإفك كما وردت في بعض المؤلفات. وقد استنتج من خلال دراسة الإسناد والمتن: أن الأسانيد ظهرت أولاً على هيئة القصّ، ثم تشكّلت على هيئة الأحاديث فأعيدت صياغتها واختصرت، وجُملت، وأعيد ترتيبها، وأن أهم سمات المتون تعكس ما حدث فعلاً. انظر: Gregor Schoeler, *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds* (Berlin; New York: Walter de Gruyter. 1996).

انظر أيضاً مراجعة كتاب شوللر: Herbert Berg, «Charakter und Authentie des muslimischen Uberlieferung uber das Leben Muhammeds,» *Journal of the American Oriental Society*, vol. 119, no. 2 (April-June 1999), pp. 315-317.

كما يمكننا إضافة موراني (Muranyi) وفيرستغ (Versteegh) إلى القائمة. ولكن بدلاً من دراسة الإسناد والمتن قام الأول بدراسة الروايات والكتب. ومثال على ذلك انظر: Muranyi, «A Unique Manuscript from Kairouan in the British Library,» pp. 325-368.

أما الأخير فيفترض أنه في حين أن طبيعة النقل في القرون الأولى للإسلام يجعل من إعادة بناء تفسير ابن عباس أمراً مستحيلاً، إلا أنه يمكننا تمييز بعض «عناصر» تعاليمه. انظر: C. H. M. Versteegh, *Arabic Grammar and Qur'anic Exegesis in Early Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1993), p. 59 and 203, and Andrew Rippin, «Studying Early Tafsir Texts,» *Der Islam*, vol. 72 (1996), pp. 310-322.

وينسبرو وشاخت باستخدامهم منهجيات أكثر تعقيداً؛ حيث قام هؤلاء العلماء الأكثر إظهاراً للثقة بجمع الروايات الموجودة للأحاديث كافة المتعلقة ببعضها. وبدراسة كلٍ من المتون باستخدام طرائق مثل (نقد الصياغة) والأسانيد (باستخدام علم الرجال) قاموا تدريجاً بإعادة بناء النسخ الأولى من المتون حتى توصلوا إلى المتون الأصلية للأحاديث والتي يعتقد أنها تعود إلى زمن النبي [ﷺ] وصحابته على الأغلب. وبذلك يرون أنهم اثبتوا بشكل قاطع أصالة معظم الأحاديث.

وعلى الرغم من ذلك لا يزال العلماء المتشككون غير مقتنعين تماماً بما انتهى إليه زملاؤهم الواثقون(٤). ويبدو أن أياً من الجانبين غير قادر على إقناع الآخر، بل يظهر أن كليهما حائر وثائر على الآخر. وسأوضح في هذه المقالة كيف أن هاتين الفئتين من العلماء تعملان ضمن نموذجين مختلفين ومستقلّين تماماً عن بعضهما ومن المستبعد أن تتمكن إحداهما من إقناع الأخرى. وللتوصل إلى ذلك، سأقوم بتحليل الأحاديث التفسيرية

(٤) يفضل بعضٌ مصطلحي «المراجعون» و«التقليديون». انظر: Yehuda Nevo and Judith Koren, «Methodological Approaches to Islamic Studies,» *Der Islam*, vol. 68 (1991), pp. 87-107.

وتركز هذه المصطلحات على نتائج الدراسات. وبالنسبة إلي أفضل مصطلحي «التشكك» و«الثقة» لأنهما يركزان على النهج لا النتيجة. ومع ذلك، فلا يمكننا التمييز بين العلماء المتشككين والعلماء الواثقين على الدوام. فمن الواضح أن المتشككين يضمون من يعرفون أحياناً بالمراجعين (أمثال ونسبرو). وعادة ما أضم غولدزيهر وشاخت إلى هذا التصنيف. وقد يجادل بعض بضرورة ضمهما إلى العلماء الواثقين لافتراضهما أصالة بعض الأحاديث. ولكن بالنظر إلى معايير عصرهم، فيمكن اعتبارهما من أشد المتشككين في المصادر. أما بالنسبة إلى مصطلح «الواثقين»، فلا أفترض به عدم تحلي هؤلاء العلماء بالنقد. فهم عادة من النقاد وغالباً ما يتشككون في المصادر، لذا يجب تمييزهم عن «المُسندين» (أمثال سزكين). لكني أستخدم المصطلح لأصف العلماء المتفائلين بإمكانية معرفة «ما حدث فعلاً» من المصادر المتوافرة. ولا أعني أن أوحي بأن هاتين الفئتين (أو الثلاث إذا ضممنا المُسندين) هي «معسكرات» مستقلة. فهناك تنوع كبير في المنظورات، لذا يمكننا أن ننظر إلى العلماء بوضعهم في «خط قياس» يقع المتشككين (أو المراجعين) فيه على طرف، والمُسندين على الطرف الآخر، ويكون العلماء الواثقون في مكان ما في المنتصف. وقد افترضت سابقاً بأنه بالنظر إلى نتائج الدراسات على الأقل، وكذلك الطرق، يعتبر العلماء الواثقين أقرب إلى المُسندين منهم إلى المتشككين، إلى درجة تساؤلي عن إمكانية وجود «منظور وسطي». انظر: Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*, p. 50.

وللاطلاع على منظور آخر تجاه هذه المسميات والدافع الكامن خلف النقاش في هذه الحاشية، انظر: Motzki, «The Musannaf of 'Abd al-Razzaq al-san'ani as a Source of Authentic Alhadith of the First Century A.H.,» pp. 211-257.

والتاريخية المتعلقة بالآيات ٩٠ ـ ٩١ من سورة الحجر باستخدام النموذجين كليهما، وسأبيّن أنّ لكل نموذج نتائج متوافقة معه، وبالتالي تثبت صحته. وليس الهدف من ذلك هو إقناع طرف بأن الطرف الآخر هو المصيب، ولا لإيجاد حل وسط بين منظوري المتشككين والواثقين، بل لتوضيح الكيفية التي تختلف بها الفئتين وسبب استبعادنا اتفاقهما. ويبدو أنّ هناك إجماعاً يدعم العلماء الواثقين، ممّا يترك للعلماء المتشككين عبء إثبات افتراضاتهم (ولو كان ذلك من وجهة نظر المتفائلين)، كما سأبرهن أنه قياساً على مصادر الديانة النصرانية، فحتى منظور الواثقين لن يمكّننا من التأكد من المصادر الإسلامية بشكل كامل.

١ ـ منظور الثقة

يبدو جلياً أنّ نهج العلماء الواثقين ليس على الدرجة نفسها من التفاؤل الذي تظهره طريقة الإسناد التي يستخدمها كل من عبود وسزكين والأعظمي، فالعلماء الواثقون لا يفترضون أن نصوص الأحاديث موثوقة جميعها. لكن هذا المنظور يفترض أنه عندما نقارن المعلومات المستخلصة من الإسناد بتلك المستقاة من متونها، فإنّه بالإمكان تمييز النصوص الموثوقة والمحرّفة والموضوعة. كما يمكن من خلال هذه العملية أن نتتبع التغيير الذي طرأ على صياغة النص خلال نقله، بالإضافة إلى إمكانية اكتشاف أي وضع أو تحريف للنص. ويمكننا لتحقيق ذلك أن نلجأ إلى عدد كبير من الأحاديث المترابطة مختلفة المصادر وبأكبر عدد من سلاسل الإسناد المختلفة. كما يمكننا كذلك أن نستفيد من علم الرجال للتحقق من الرواة، ولا نغفل أهمية الراوي المشترك[٥]، وهو الراوي الذي يشترك فيه عدد من الأسانيد ذات

---

(٥) حتى المحدثين الأوائل كانوا مدركين للأسانيد المتشابهة والمشاكل التي تثيرها. انظر مثلاً: Eerik Dickinson, *The Development of Early Sunnite Hadith Criticism: The Taqdima of Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī (240/854-327/938)*, Islamic History and Civilization, Studies and Texts; v. 38 (Leiden; Boston, MA: Brill, 2001), p. 124.

ولكن شاخت هو من جادل بشدة بشأن وجوب اعتبار الراوي المشترك بمثابة واضع الحديث. انظر: Schacht, *The Origins of Muhammadan* Jurisprudence, pp. 170-175.

وللاطلاع على نقد لهذا الافتراض، انظر: Azmi, *Studies in Early Hadīth Literature: With a Critical Edition of Some Early Texts*, p. 234.

المتون المتشابهة مما يزيد من احتمالية نقله للمتن لعدد من الرواة المتأخرين، بينما يراه علماء آخرون الواضع للمتن والناشر له[٦]. لكن موتزكي يرى أن افتراض وضع الحديث من قبل الراوي المشترك ليس في الأغلب افتراضاً منطقياً. فعند دراسة عدد كبير من الأحاديث المترابطة يمكننا أن نستخلص من بعض العناصر البارزة فيها وجود صلة قوية بين الأسانيد والمتون عموماً. ووجود هذه الصلة يعني «أن الراوي المشترك هو نتاج عملية نقل فعلية»[٧]. لذا يتحتّم علينا أن ننظر إلى الراوي المشترك كمصدر مشترك للمتن لا كواضع له، أما في ما يخصّ مصداقية المعلومات التي يمكننا أن نأخذها من الإسناد الذي يسبق الراوي المشترك فيرى موتزكي أنه من الأنسب من الناحية المنهجية «أن نسلّم بعدم وجود طريقة للتأكد من أن سلسلة السند المفردة التي تصل الراوي المشترك بمن سبقه من الرواة أو المرجعيات موثوقة تاريخياً»[٨]. وعلى كل حال، فليس هناك سبب لافتراض وضع الإسناد إذا لم يكن هناك دليل على وضعه.

---

(٦) هذه وجهة نظر شاخت بالطبع، لكن يونبول يشاركه إياها في الأغلب، غير أن الأخير يظهر سلبية أقل حيال دور الراوي المشترك. انظر على سبيل المثال: G. H. A. Juynboll, *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance, and Authorship of Early Hadīth* (Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1983), pp. 206-217.

وقد ميّز يونبول أيضاً بين الراوي المشترك الذي يوجد غالباً في أحاديث الأحكام والراوي المشترك العكسي الذي يظهر في الأحاديث التاريخية غالباً، والتي يعتبر أكثر موثوقية. انظر: G. H. A. Juynboll, «Some Thougt on Early Muslim Historiography,» *Bibliotheca Orientalis*, vol. 49 (1992), pp. 685-691.

ولكنه متشكّك بشأن منشأ الأحاديث ذات «النمط العنكبوتي» التي تضم فروعاً ومستويات كثيرة. انظر: G. H. A. Juynboll, ««Nafi» the Mawla of Ibn?Umar, and his Position in Muslim Hadith Literature,» *Der Islam*, vol. 70 (1993), pp. 2214-215.

غير أن كالدر يفوقه تشككاً، فهو يرى استحالة أن يدلنا الراوي المشترك على من قام بنشر المتن أولاً. وعوضاً عن ذلك فهو يرى أنه بسبب وضع الأسانيد والمتون كنتيجة للمنافسات بين المذاهب، أصبح الراوي المشترك عبارة عن نقطة جدل ليس إلّا _ أي مرجعية مشتركة يهاجمها أو يؤيدها المتنازعون المختلفون. انظر: Norman Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1993), p. 237.

(٧) ويتابع موتزكي «بأن فرضية الوضع قد تعني أن واضعي الحديث لم يكتفوا بوضع أسانيد جديدة فقط بل غيروا النص بشكل منظّم جداً. وفي الحقيقة، يمكننا أن نتخيل حدوث هذا، ولكن من غير المحتمل أن يكون ذلك على نطاق واسع». انظر: Harald Motzki, «The Collection of the Qur'ān: A Reconsideration of Western: Views in the Light of Recent Methodological Developments,» *Der Islam*, vol. 78 (2001), p. 28.

(٨) Motzki, Ibid., p. 30.

وبذلك، فعلى الرغم من أن العلماء الواثقين عادة ما ينتهون إلى استنتاجات تؤكد بعضاً من افتراضات أولئك الذين يعمدون إلى الإسناد المجرد، فهذا لا يعني أن نفترض أن انتهاءهم بالنتائج ذاتها ناتج من انتهاجهم الطرائق نفسها.

٢. أ. مثال سورة الحجر: الآيات ٨٩ ـ ٩١

قال تعالى: ﴿وَقُلْ إِنِّي أَنَا النَّذِيرُ الْمُبِينُ. كَمَا أَنزَلْنَا[٩] عَلَى الْمُقْتَسِمِينَ. الَّذِينَ جَعَلُواْ الْقُرْآنَ عِضِينَ﴾ إن هويّة المقتسمين في الآية غير معروفة، كما إن تفسير معنى كلمة عضين «بالأجزاء»[١٠] غامض. ويتمحور تفسير النص حول هذين المصطلحين، لكن الإشكالية تنبع من وجود ثلاثة تفاسير مختلفة وغير مرتبطة ببعضها البتة: والتفسير الشائع والمعروف للمقتسمين هو أنّهم أهل الكتاب، أي اليهود والنصارى. وتقسيمهم القرآن فُسِّر على أنه إيمانهم ببعضه وكفرهم ببعض (أي بالقرآن ـ الكتاب ـ والتوراة والإنجيل). كما فسرت «المقتسمين» أيضاً بكفار قريش الذين افتروا على القرآن، ويعرّف التفسير الثالث «المقتسمين» بالذين كفروا من قوم صالح [عليه السلام].

ويوضح الجدول (١) العبارات الرئيسة والمفاهيم المستخدمة في تفسير الآيات. وقد أخذت الأحاديث من **تفسير الطبري**، بالإضافة إلى أحاديث من **تفسير سفيان الثوري وتفسير مجاهد وتفسير مقاتل وتفسير العياشي ومصنف عبد الرزاق وصحيح البخاري وكتابي السيرة والسير والمغازي** لابن

---

(٩) «أنزلنا على» هي عبارة مرتبطة بالوحي كثيراً لذا قد تترجم إلى «أوحينا إليك»، انظر مثلاً الآيات ٥٧ ـ ٥٩ من سورة البقرة والآيتين ٣ و٧ من سورة آل عمران والآية ٤١ من سورة الزمر والآية ٢١ من سورة الحشر. ولكنها أيضاً تستخدم بمعنى أي تنزيل سماوي، انظر مثلاً: الآية ٥ من سورة الحج، والآية ٣٩ من سورة فصلت (المطر) والآية ٣٥ من سورة الروم (السلطان) والآية ٥٧ من سورة البقرة (المن والسلوى). وبسبب هذا الغموض قمت بالترجمة الحرفية أحياناً.

(١٠) لم يقدّم معجم لان كثيراً لترجمة هذه الكلمة. وقد كانت مناقشته لها مبنية على استخدامها في الآية ٩١ من سورة الحجر وتفسيراتها في التفاسير المختلفة. انظر: Lane, *An Arabic-English Lexicon*,

انظر أيضاً: أبو عبيد القاسم بن سلام الهواري، **غريب الحديث** (حيدر آباد الدكن: دار المنشورات العثمانية الشرقية، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٦م)، ج ٣، ص ١٨٠ ـ ١٨١.

إسحاق[١١]. ولم أقم في هذه دراسة بالبحث المكثّف للأدبيات، لكني قمت بما يفي لتسليط الضوء على منهجيات العلماء الواثقين. وتوضح الرسوم التخطيطية من (١) إلى (٥) أسانيد هذه الأحاديث، كما توضح الأرقام الواقعة أعلى هذه الرسوم العبارات والمفاهيم الظاهرة في الجدول (١).

الجدول ١ : عبارات ومفاهيم أساسية.

الموضوع ١ :

من هم:

١) اليهود والنصارى.

- هم اليهود والنصارى.

٢) أهل الكتاب.

- هم أهل الكتاب.
- أهل الكتاب.

١و٢) اليهود والنصارى من أهل الكتاب.

- هم اليهود والنصارى من أهل الكتاب.

---

(١١) أبو جعفر بن محمد بن جرير الطبري، **تفسير الطبري المسمى جامع البيان في تأويل القرآن** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢)، ج ٧، ص ٥٤٣ ـ ٥٤٧؛ سفيان الثوري بن سعيد أبو عبد الله، **تفسير سفيان الثوري**، تحقيق امتياز علي عرشي (بيروت: الكتب العلمية، ١٩٨٣هـ/ ١٤٠٣م)، ص ١٦١-١٦٢؛ أبو الحجاج مجاهد بن جابر التابعي المكي المخزومي، **تفسير مجاهد**، تحقيق عبد الرحمن الطاهر محمد السوراتي (الدوحة: [د. ن.]، ١٩٧٦). أعيدت طباعته في (بيروت: المنشورات العلمية، [د. ت.])، ج ١، ص ٤١٩؛ مقاتل أبو الحسن بن سليمان البلخي، **تفسير مقاتل بن سليمان**، تحقيق عبد الله محمود شحاتة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩)، ج ٢، ص ٤٣٦؛ محمد بن مسعود العياشي، **التفسير** (قم: مؤسسة البعثة، ٢٠٠٠)، ج ٢، ص ٤٣٩؛ عبد الرزاق بن همام الصنعاني، **المصنف**، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٣)، ج ٥، ص ٣٦١. أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، تحقيق قاسم الشماعي الرفاعي (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٧)، ج ٦، ص ٤٣١؛ عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، تحقيق مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، وعبد الحافظ شلبي (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، ج ١، ص ٢٧٠ ـ ٢٧٢؛ محمد بن إسحاق، **كتاب السير والمغازي**، تحقيق سهيل زكار (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨)، ص ١٥٠ ـ ١٥٢، ومحمد بن مسعود العياشي، **التفسير** (قم: مؤسسة البعثة، ٢٠٠٠)، ج ٢، ص ٤٣١.

ماذا فعلوا:

٣) آمنوا ببعض وكفروا ببعض.

- فآمنوا ببعضه وكفروا ببعضه.
- الذين آمنوا ببعض وكفروا ببعض.
- يؤمنون ببعض ويكفرون ببعض.
- آمنوا ببعضه وكفروا ببعضه.
- أحزاباً فآمنوا ببعض وكفروا ببعض.

٤) قسموه

- جزؤوه
- جزؤوه أجزاء.

٥) وجعلوه أجزاء.

- فجعلوه أعضاء أعضاء.
- فجعلوه أعضاء.
- جعلوا أعضاء.
- وجعلوه أعضاء.
- جعلوا كتابهم أعضاء.
- فجعلوه أجزاء.

٦) كأعضاء الجزور.

- كأعضاء الجزور.
- كأعضاء الشاة/ كما تعضأ الشاة.

٧) كانوا يستهزئون فيقول أحدهم «سورة البقرة لي»، ويقول الآخر «سورة آل عمران لي».

- كانوا يستهزئون يقول هذا: «لي سورة البقرة»، ويقول هذا: «لي سورة آل عمران».

٨) قسموا كتابهم.

● قسموا كتابهم.

● قسموا الكتاب.

٩) فرقوه.

● ففرقوه.

● وفرقوا الكتاب.

● فرقاً.

● وهم فرقوا القرآن.

● فرقوا القرآن.

١٠) وغيّروه وقسّموه.

● وبدَّلوه.

● وبدّدوه.

١١) قطّعوه [كتابهم] زبراً، لكل حزب كتاب. (وذلك إنهم تقطعوه زبراً، كل حزب بما لديهم فرحون) (الآية).

الموضوع: ٢

من هم:

١٢) الذين أقسموا على معصية الله وصالح [عليه السلام].

● الذين تقاسموا بصالح... (سورة النمل الآية ٤٩) .. تقاسموا بالله حتى بلغ الآية.

ماذا فعلوا:

١٣) عضو هي المفرد من عضين، وهي مستدلة من قول عضّيت الشيء تعضيةً إذا فرّقته كما قال رؤبة: «وليس دين الله بمعضًا» يعني «بمفرق». وكما قال الآخر: «وعضًا بني عوف فأمّا عدوهم فأرضى وأما

العز منهم فغير» يعني بقوله «وعضّا»: «سبهم وقطعهم بألسنتهم».

● فوجه قائل هذا المقال قوله: «عضين» إلى أنّ واحدها: عضو، وأنّ عضين جمعه، وأنّه مأخوذ من قولهم عضّيت الشيء تعضية: إذا فرقته، كما قال رؤبة: «وليس دين الله بمعضّا» يعني «بمفرّق». وكما قال الآخر: «فعضّا بني عوف فأمّا عدوهم فأرضى وأما العزّ منهم فغيّر» يعني بقوله: «وعضّا»: سباهم وقطعهم بألسنتهم.

الموضوع ٣:

من هم:

١٤) جماعة من قريش.

● رهط خمسة من قريش.

● المشركون من قريش.

● قريش.

ماذا فعلوا:

١٥) افتروا على القرآن بقولهم إنه سحر أو شعر أو جنون (أو كلام كهان).

● عضّهوا القرآن.

● عضّهوا كتاب الله.

● عضّهوه وبهتوه.

١٦) سحر (شعر وكلام كهان وكلام مجنون).

● سحراً.

● العضة السحر بلسان قريش، تقول للساحرة: إنها العضيهة.

● والعضين بلسان قريش السحر، يقال للساحرة العضيهة.

● سحراً أعضاء الكتب كلها وقريش فرقوا القرآن، قالوا: هو سحر.

● هذا سحر وشعر.

● قال بعضهم: كهانة. وقال بعضهم: هو سحر. وقال بعضهم: شعر. وقال بعضهم: أساطير الأولين أكتتبها [الآية الخامسة من سورة الفرقان]. . . الآية.

● فقال بعضهم: ساحر. وقال بعضهم: شاعر. وقال بعضهم: مجنون. فذلك العضون.

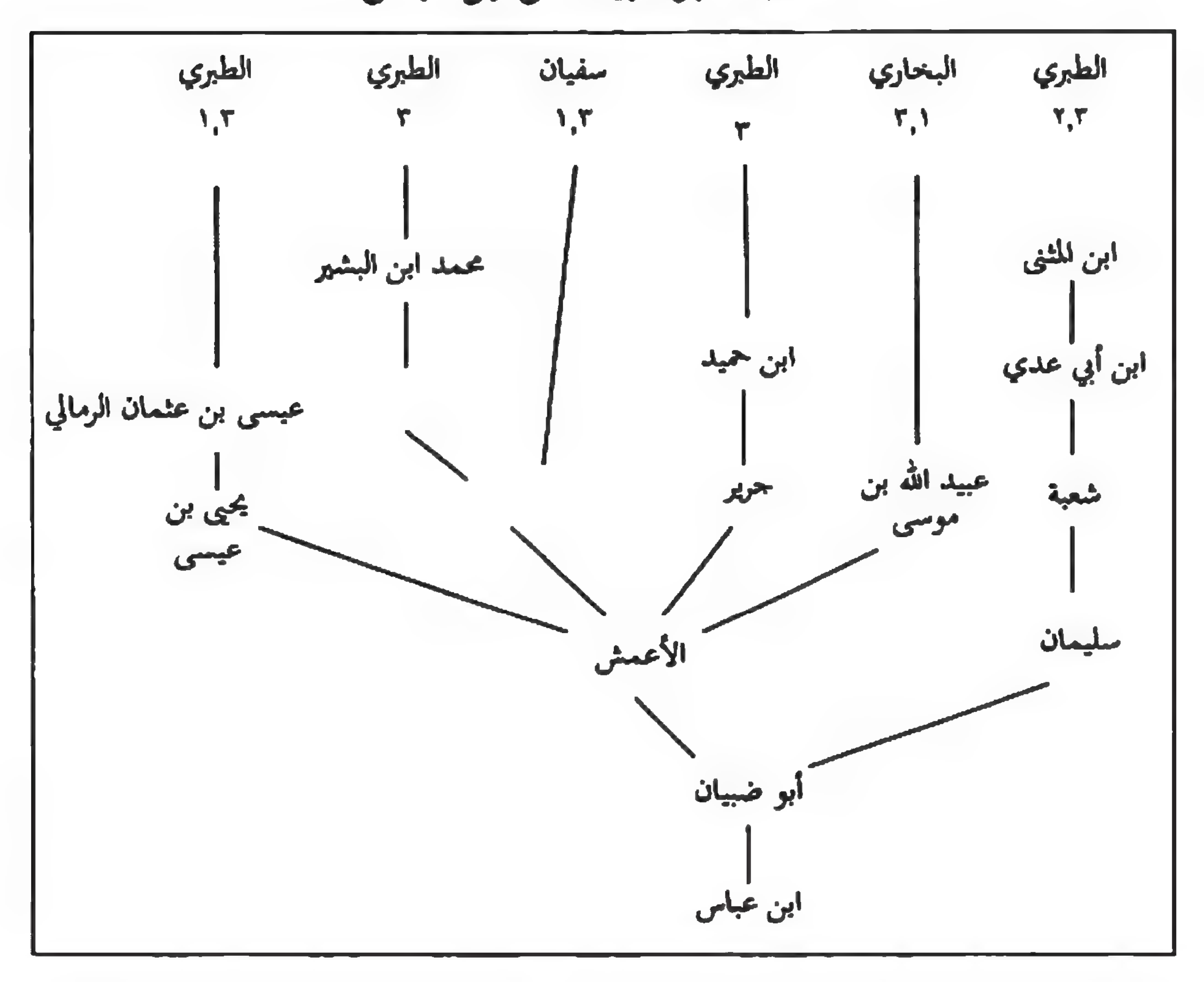
● زعم بعضهم أنه سحر، وزعم بعضهم أنه شعر، وزعم بعضهم أنه كاهن.

١٧) الوليد بن المغيرة.

١٨) منع الطريق في أثناء الموسم.

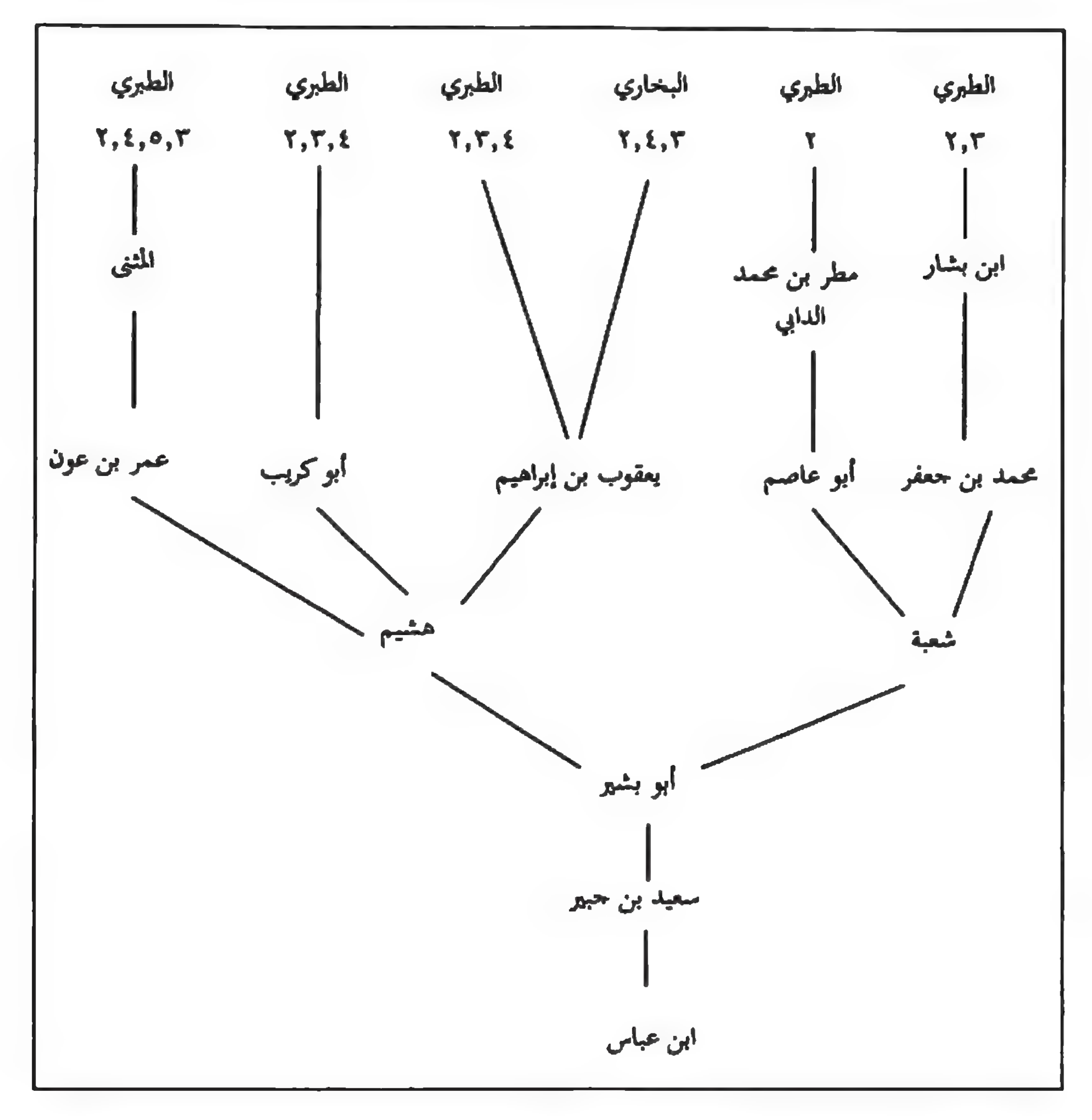
المخطط (١)

أحاديث أبو ظبيان عن ابن عباس



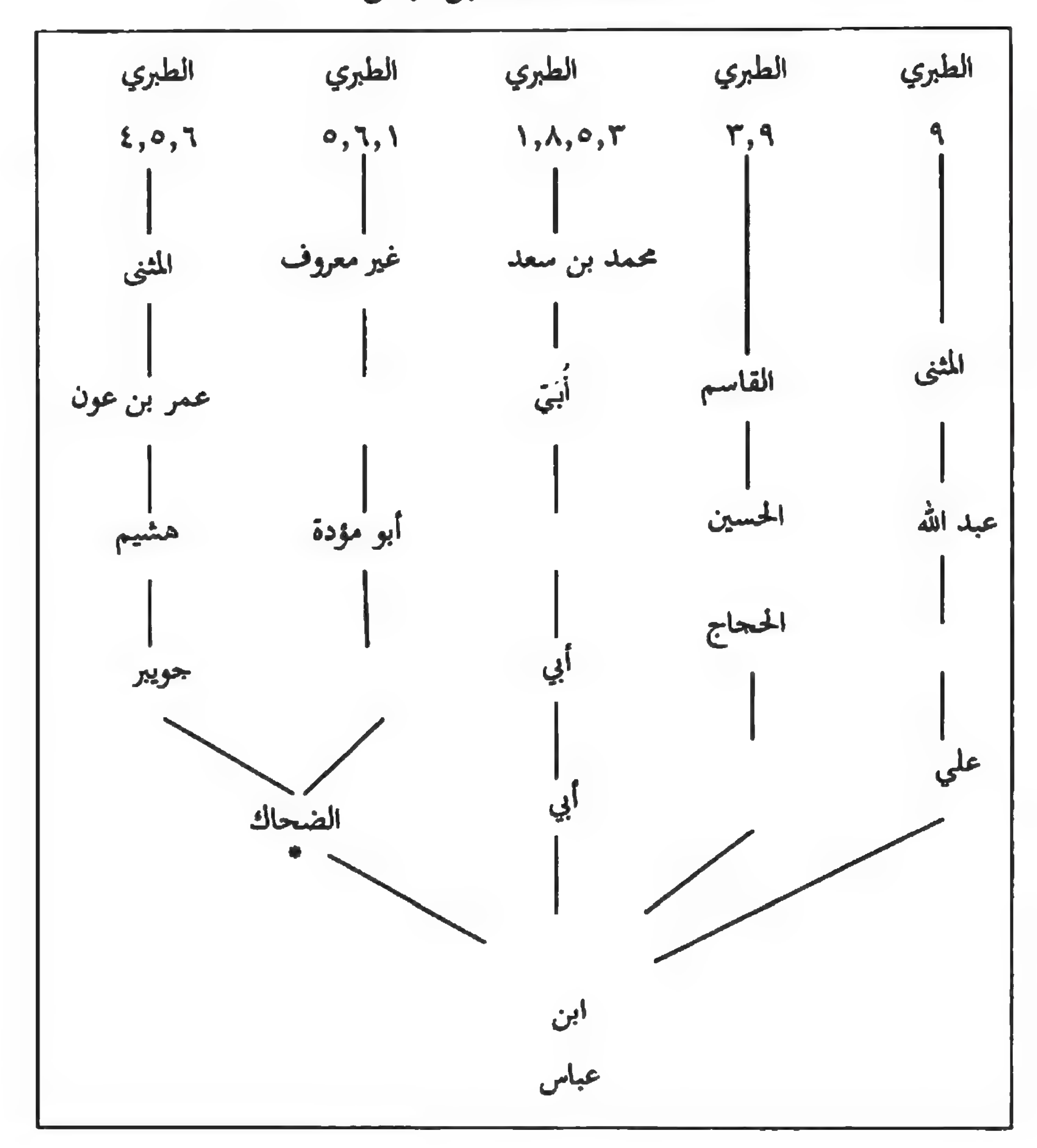
المخطط (٢)

أحاديث أبو بشر عن سعيد بن جبير عن (ابن عباس)



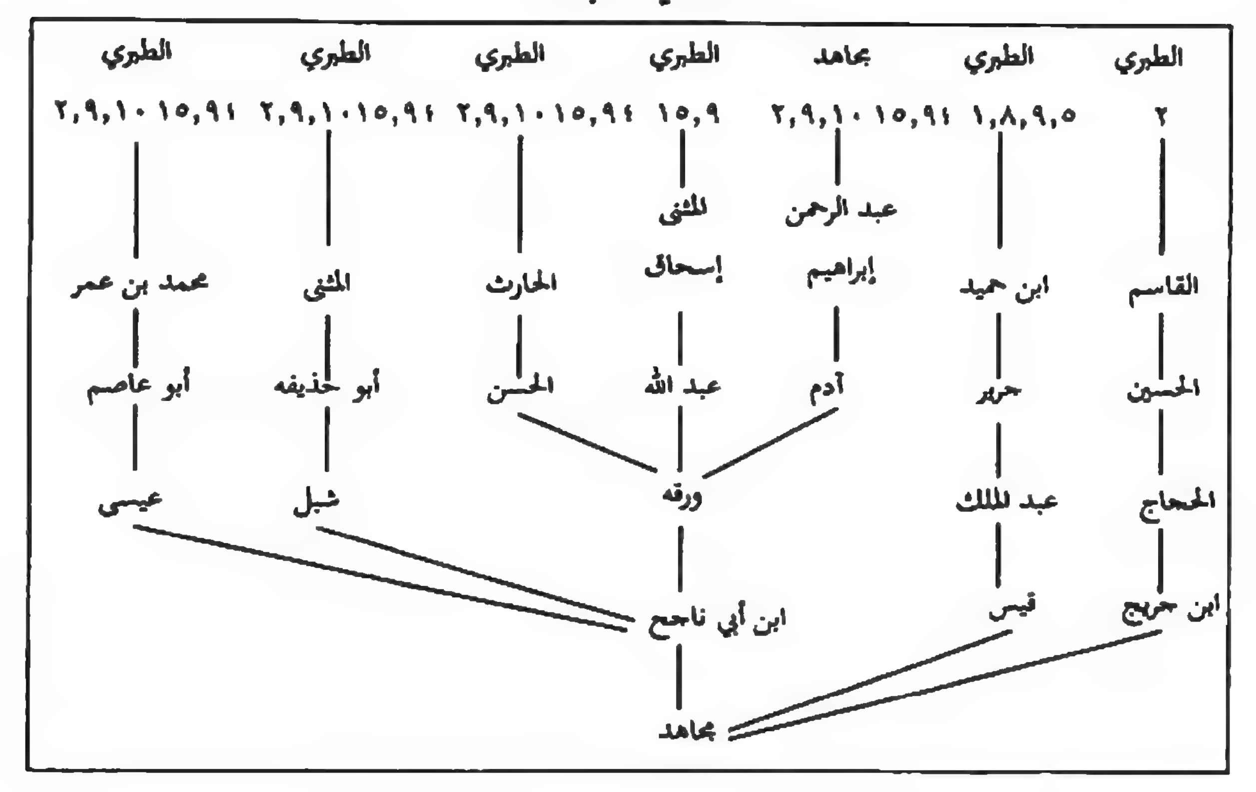
المخطط (٣)

أحاديث مختلفة لابن عباس



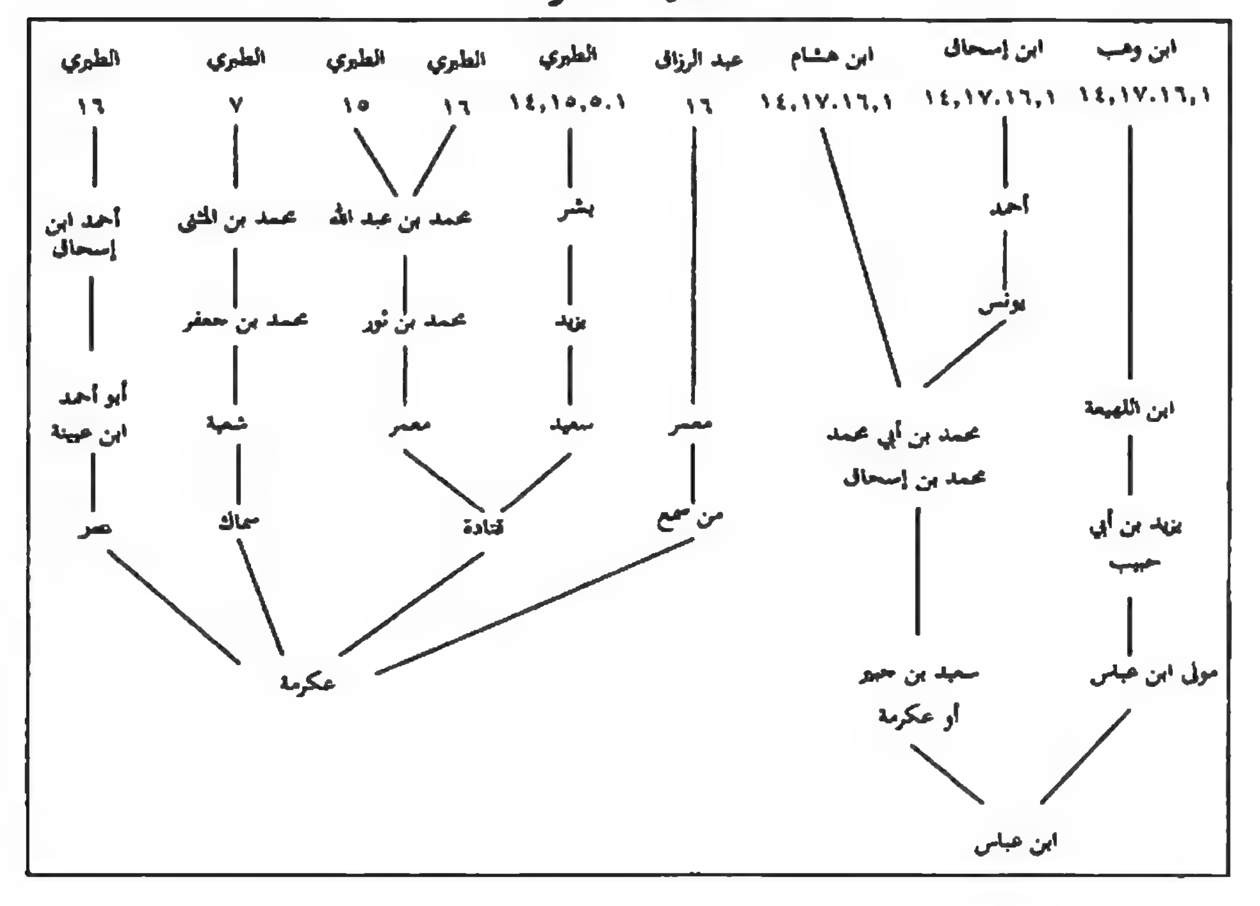
المخطط (٤)

أحاديث مجاهد



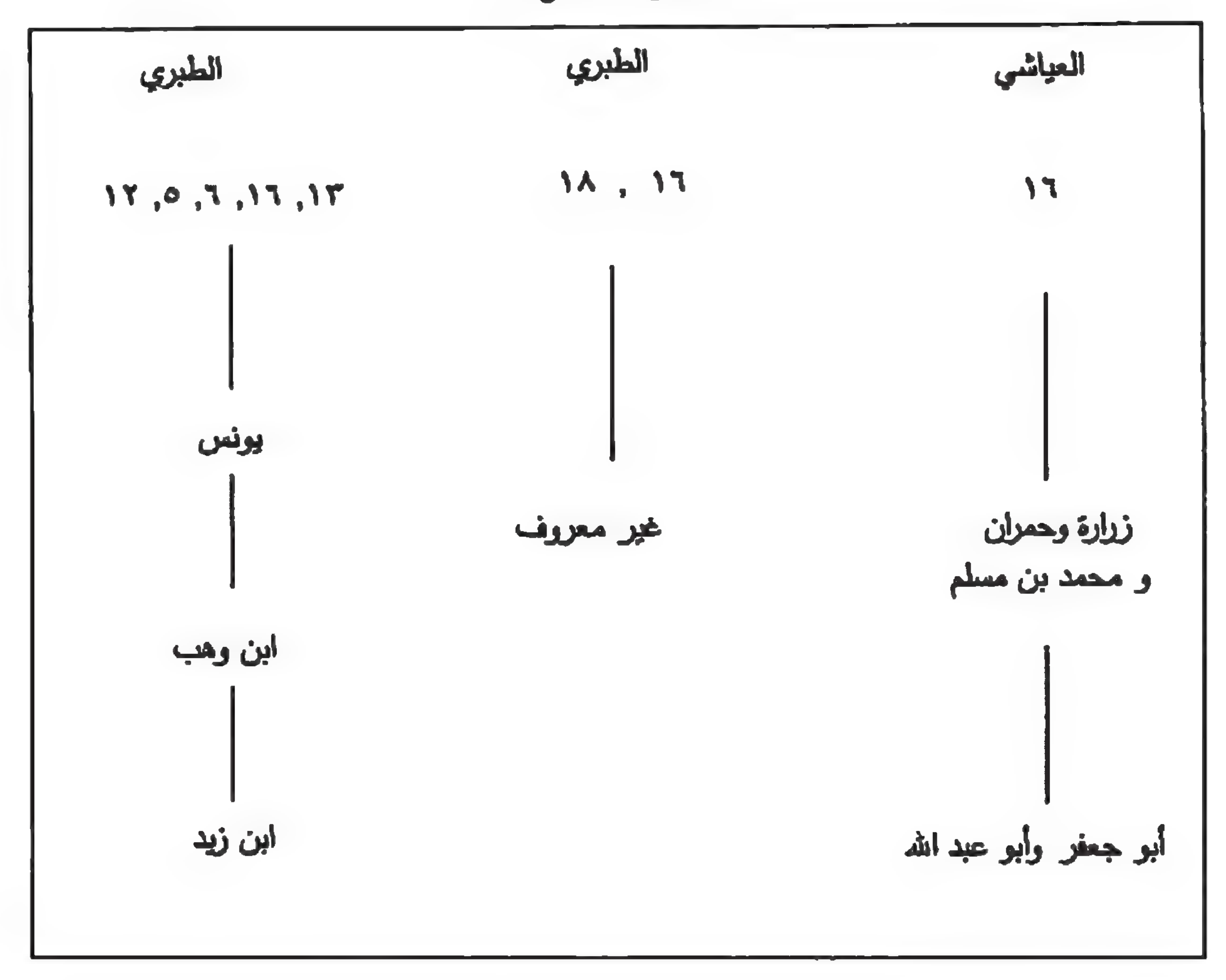
المخطط (٥)

أحاديث عكرمة



المخطط (٦)

أحاديث متنوعة



يوضح المخطط (١) أن الأحاديث بإسناد أبو ضبيان عن ابن عباس متشابهة بشكل واضح. فكل حديث من هذه الأحاديث يتضمن عبارة «آمنوا ببعض وكفروا ببعض» بشكل أو بآخر. ويوحي وجود أبي ضبيان بصفته راوياً مشتركاً في هذه الأحاديث إلى أنّ مصدر هذا التعبير لا يمكن أن يكون قد جاء بعد زمن أبي ضبيان. وليس هناك ما يدعو إلى الاعتقاد بعدم ورود ذلك عن ابن عباس طبقاً لما ورد في علم الرجال من موثوقية هذا الراوي[١٢]. أضف إلى ذلك حقيقة أن معظم الروايات الأساسية لأحاديث إسناد أبي بشر بن جبير عن ابن عباس (الظاهرة في المخطط (٢))، إضافة

(١٢) انظر مثلاً: محمد بن بن منيع بن سعد، **كتاب الطبقات الكبرى** (بيروت: دار صادر، ١٩٧٥)، ج ٢، ص ٣٦٥ ـ ٣٧١، و أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤)، ج ٥، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٨.

إلى الروايات المختلفة (الظاهرة في المخطط (٣)) تُظهر ابن عباس كراوٍ مشترك. وتنحصر الاختلافات الصغرى في الضمائر والجزئيات و/أو زمن الأفعال، ما يقودنا إلى افتراض تلازم النقل الشفهي والتدوين كما يرى شولر[١٣]. ومن جانب آخر، تتضمّن معظم الأحاديث في المخطط (١) إشارة إلى هوية المقتسمين؛ حيث تفسر أحاديث إسناد الأعمش عن أبي ضبيان عن ابن عباس المقتسمين بأنهم اليهود والنصارى. بينما تفسرها أحاديث إسناد سليمان عن أبي ضبيان عن ابن عباس وأحاديث إسناد أبي بشر عن سعيد بن جبير عن ابن عباس بأهل الكتاب. وليس هذا بالاختلاف الكبير بالنظر إلى المعنى، لكنه اختلاف تعبيري ذو مغزى إذا ما كنّا نسعى إلى تقصّي التشابه. وقد يوحي هذا الاختلاف إلى أنّ الأعمش هو من قام بتفسير المقتسمين على أنهم اليهود والنصارى، في حين فسّرها سليمان وأبو بشر بـ «أهل الكتاب». وقد ننزع إلى التفاؤل فنفترض بأن «أهل الكتاب» تعود في الأصل إلى ابن عباس، وأن الأعمش استبدلها بهذا المرادف من دون قصد. ويشير هذا الاختلاف إلى عدم دقة نقل الناقلين التالين أو نسخهم، أو نقصهما أحياناً، على الرغم من احتمالية اعتمادهم على شكل من أشكال النقل المكتوب. وهم على ذلك لا يرون غضاضة في قيامهم بالجمع والتعديل بشكل أو بآخر.

ويظهر المخطط (٢) صورة أكثر تعقيداً لتاريخ نقل النص من ابن عباس و/أو سعيد بن جبير. فكما ذكرنا آنفاً، يتضمّن تقسيم المقتسمين الإيمان ببعضه والكفر ببعض. وحده حديث أبي عاصم لا يتضمّن هذا التعبير، ما يوحي بأنّه هو أو مطر بن محمد قد أسقطه، ويدعم ذلك وجود التعبير ذاته لدى محمد بن جعفر الذي نقل الحديث عن شعبة كما فعل أبو عاصم. كما يظهر أن بعض الاختلافات تعزى إلى هشيم[١٤] كذلك؛ حيث يبدو، **أولاً**، أنه أدخل عبارة «جزّؤوه أجزاء». ولو كان شيخه أبو بشر على

(١٣) G. Schoeler, «Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam,» *Der Islam*, vol. 62 (1985), pp. 201-203.
وللاطلاع على منظور آخر للنقل الشفهي، لكن بنتائج أقل تفاؤلاً، انظر: Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, pp. 161-180.

(١٤) ابن حجر العسقلاني، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٥٣ ـ ٥٦.

علم بذلك لوجدنا هذه العبارة عند البقية من تلامذته، أضف إلى ذلك أنّ هذه العبارة غير موجودة في الفروع المهمة الأخرى للصورة التي تمثّل الكيفية التي نقلت بها هذه الرواية. كما تظهر هذه العبارة في حديث عن الضحّاك عن ابن عباس، وقد رواه عنهما هشيم وتلميذه عمر بن عون المخطط (٣). ويشير هذا الحديث الأخير إلى أنّ احتمالية أن يكون عمر بن عون هو المسؤول عن النصف الأخير من العبارة لعدم وجوده في الروايات التي نقلها هشيم إلى أبي كريب وأبي يعقوب بن إبراهيم.

ثانياً، وهو ما يثير الإشكالية، أن أسانيد شعبة عن أبي بشر عن سعيد بن جبير لا ترجع إلى ابن عباس، وذلك على خلاف أسانيد هشيم عن أبي بشر عن سعيد بن جبير عن ابن عباس. ويبدو أن هشيماً قد رفع الإسناد إلى ابن عباس لإضفاء مرجعية ابن عباس إلى روايته. لذلك فلا عجب أن تنتهي الأسانيد الأطول بمتون أكثر تفصيلاً. وهذا ممّا يقوض الافتراض السابق بأن العبارات «آمنوا ببعض وكفروا ببعض» و«أهل الكتاب» ترجع في إسنادها إلى ابن عباس. وبأخذ هذه المعلومات من المخطط (٢)، نخلص إلى حتمية أن يكون أبو بشر، أو لعلّه سعيد بن جبير، هو من وضع هذه العبارات[١٥].

أما المخطط رقم (٣) فيتألف في معظمه من أحاديث ذات أسانيد مختلفة تعود إلى ابن عباس. ويبدو أن عبارة «كالجزور» تعود إلى الضحّاك بما أنه الراوي المشترك. ومن الجدير بالذكر أن الإسناد الذي يضمّ هشيم يعود إلى ابن عباس عبر جويبر والضحاك، بينما لا ينطبق ذلك على الإسناد الآخر المنتهي بالضحّاك. ويظهر أن أسانيد هشيم مضللة وغير دقيقة في كثير من الأحيان. أما إسناد الأسرة الذي يضم محمد بن سعد فذو متن انتقائي يشمل عبارات مميزة لم تعرف عن ابن عباس في أي أحاديث أخرى. وتحيط بهذه الرواية تحديداً كثير من الشكوك التي لن نتناولها بالنقاش في هذه المقالة[١٦]. أما بالنسبة إلى الروايتين

---

(١٥) لكن المخطط (٥) يضم إسناداً منفرداً لحديث عن ابن وهب يحتوي على عبارة «آمنوا ببعض وكفروا ببعض».

(١٦) انظر مثلاً: Harris Birkeland, *Old Muslim Opposition against Interpretation of the Qur'an* (Oslo: Jacob Dybwad, 1955), pp. 34-42.

الأخريين اللتين تنتهي إحداهما بابن جريج عن ابن عباس والأخرى بعلي عن ابن عباس فيشتركان في عنصر يتناسب مع أحاديث مجاهد الظاهرة في المخطط (٤).

وتتشابه معظم الأحاديث في المخطط (٤) بشكل واضح. فتشترك جميع أحاديث إسناد ابن أبي ناجح عن مجاهد بجميع العناصر وذلك سواءً وردت هذه الأحاديث في **تفسير الطبري** أو في **تفسير مجاهد**، على الرغم من أننا قد نتساءل عن احتمالية أن يكون ذلك قد أسبغ عليها؛ حيث تظهر هذه الأحاديث في معظمها كمتن مفرد بأسانيد متعددة في **تفسير الطبري**. أما رواية ابن أبي ناجح فتشذ عن التشابه الظاهر. كما يضم متن ابن جريج عبارة «أهل الكتاب» أيضاً، بينما لا تظهر هذه العبارة في رواية قيس. وقد يعزى ذلك إلى استبدال أحدهم لهذه العبارة بعبارة «اليهود والنصارى»، غير أننا سنجد أن الحديث الذي نقله قيس يحتوي على عنصرين آخرين من العناصر التي لا تنتمي إلى مجاهد. وتجعل هذه الحقيقة من هذه الرواية مداراً للشك. وقد يشير انعدام وجود العناصر الأخرى في رواية ابن جريج إلى مسؤولية ابن أبي ناجح، بصفته الراوي المشترك، عن افتراض أن معنى التعضية يشمل التبديل، التقسيم، و/أو الافتراء. لكن افتراض أن تكون تلك النصوص جميعها لمجاهد، وأن ابن جريج قام بنقل جزء منها فحسب، جائز كذلك[١٧].

ويضمّ المخططان ٥ و٦ أحاديث تفسّر الآيات المعنية بشكل مختلف تماماً. فالأحاديث بإسناد يونس عن ابن وهب عن زيد تفسر المقتسمين على أنهم الذين عصوا نبي الله صالح، وذلك على الرغم من ضمّها تعابير استخدمها المفسرون الآخرون ممن فسروا المقتسمين على أنّهم اليهود والنصارى أو كفار قريش عندما يتعلق الأمر بتفسير كلمة عضين. لكن الأحاديث في المخطط (٥) التي يرويها عكرمة تستحق مزيداً من الاهتمام؛ حيث يحمل معظمها عناصر لها صلة بتفسير الآيات لابن إسحاق:

عندما جاء الموسم أتى عدد من القرشيين إلى الوليد بن المغيرة وكان

---

(١٧) هذا الاستنتاج الأخير يتوافق مع تقييم ستاوث للنصوص المنسوبة إلى مجاهد. انظر:
Stauth, «Die Überlieferung des Korankommentars Mugahid B. Gabrs,» pp. 208-222.

رجلاً من كبراء قريش وقد قال الوليد لهم: «ستقدم عليكم وفود العرب من كل جانب وقد سمعوا بأمر صاحبكم. فأجمعوا فيه رأياً، ولا تختلفوا، فيكذب بعضكم بعضاً. فقالوا: فأنت فقل. فقال: بل قولوا وأنا أسمع. قالوا: نقول كاهن. قال: ما هو بزمرة الكهان ولا سجعهم. قالوا: نقول مجنون. قال: ما هو بمجنون. لقد رأينا الجنون وعرفناه. فما هو بخنقه ولا وسوسته ولا تخالجه. قالوا: نقول شاعر. قال: ما هو بشاعر. لقد عرفنا الشعر رجزه وهزجه وقريضه ومقبوضه ومبسوطه، قالوا: نقول ساحر قال ما هو بساحر. لقد رأينا السحرة وسحرهم فما هو بعقدهم ولا نفثهم(١٨)، قالوا: فما نقول يا أبا عبد شمس؟ قال: ما نقول من شيء من هذا إلا عرف أنه باطل وإنّ أقرب القول أن تقولوا: ساحر يفرق بين المرء وأخيه وبين المرء وزوجه وبين المرء وعشيرته فتفرقوا عنه بذلك. فجعلوا يجلسون للناس لا يمرّ بهم أحد إلا حذّروه من رسول الله [ﷺ]. فأنزل الله في الوليد بن المغيرة (٧٤: ١١ ـ ١٦) ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيداً﴾ ونزل في النفر الذين كانوا معه يصنفون القول في رسول الله وفي ما جاء به من عند الله: ﴿كَمَا أَنزَلْنَا عَلَى الْمُقْتَسِمِينَ. الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرآنَ عِضِينَ. فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ. عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾. وهكذا فقد قام هؤلاء الرجال بنشر الخبر عن الرسول في كل مكان كي يسمع العرب عنه ويذهبون بعيداً عن السوق لما سمعوا عن الرسول وقد تحدّث عنه في كل الجزيرة العربية(١٩).

وتتضمن المفاهيم الرئيسة لهذه القصة: (١) تآمر مجموعة من القرشيين. (٢) الافتراء على القرآن. (٣) وصف القرآن بأنه سحر وكهانة وشعر وكلام مجنون. (٤) دور الوليد بن المغيرة. (٥) افتراض أن المقتسمين هم المعترضون على طريق السوق في مكة (وهذا يتفق مع المفاهيم ١٤ إلى ١٨ في الجدول ١). وعلى الرغم من نسبة الطبري لجزء من القصة إلى مجهول، فإنّ خمسة أحاديث على الأقل أو ستة إذا احتسبنا

---

(١٨) انظر: ﴿وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ﴾ [القرآن الكريم، «سورة الفلق،» الآية ٤].

(١٩) Muhammad Ibn Ishaq, *Sirat Rasul Allah (The Life of Muhammad)*, translated by A. Guillaume (New York: Oxford University Press, 1950), p. 121.

انظر: ابن هشام، السيرة النبوية، ص ٢٧٠ ـ ٢٧٢. راجع أيضاً (ص ١٣٠) حيث يتهم محمد [ﷺ] «بأنه شاعر، وساحر، وعرّاف، ومجنون،» (ص ١٣٥ ـ ١٣٦)، حيث نفيت عنه هذه التهم.

حديث ابن زيد تشتمل على بعض المفاهيم الرئيسة وهي بذلك تشير إليه. ويرجع أربعة من هذه الأحاديث إلى قتادة أو عكرمة عن قتادة في إسنادها. ولكن للأسف ليس لدينا ما يكفي من الأحاديث المترابطة أو أوجه الشبه لتحديد من سمع ممن. ومع ذلك، يبدو أنّ قتادة هو من قام بنشر معنى أن المقتسمين هم كفار قريش الذين افترَوا على القرآن (حيث تعني عضين هنا «المفترين») لأن قتادة هو الراوي المشترك لحديثين يحملان هذا التفسير. وقد يكون قد قام هو أو غيره برفع الإسناد إلى عكرمة، وعلى النقيض فإنّ عكرمة مرتبط بتفسير عضين بأنها «السحر». فالمثال والصياغة اللفظية، تحديداً، المستخدمة في أحاديث عكرمة ومعمر الواردة في **مصنف عبد الرزاق** و**تفسير الطبري** متشابهة جداً إلى الحدّ الذي يحتم افتراض أن تكون الأحاديث مترابطة. فالراوي للحديثين هو قتادة في **تفسير الطبري** ورجل مجهول ذُكر بصيغة رجل سمع عن عبد الرزاق. ولذلك فقد تكون الصياغة اللفظية والمثال لمعمر، في حين أن التفسير الأساس قد يكون لعكرمة. أما في كتاب **السيرة والمغازي** فقد ظهرت رواية ابن إسحاق بإسناد ينتهي بمحمد بن أبي محمد عن سعيد بن جبير أو عكرمة عن ابن عباس. وعلى الرغم من عدم إمكانية الجزم بشيء من دون القيام بالمزيد من المقارنات، إلا أنّ الجزء الأخير من الإسناد مشكوك فيه.

إذاً، هل نستطيع، بالنظر إلى ما سبق، أن نعيد بناء أي حقيقة تاريخية بالاعتماد على هذه الأحاديث باستخدام طرائق الواثقين؟ يصعب التصديق، على الرغم من مساعي الطبري، بأنّ المقتسمين عند ابن عباس تعود إلى اليهود والنصارى، كما تعود على مشركي مكة[٢٠]. أما رواية ابن إسحاق فتتميز بدقتها، كما تبدو هذه الرواية كسبب من أسباب نزول الآيات ردّاً على اتهامات كفار قريش، ما يدلل على وقوع بعض الحوادث كتلك التي تطرقنا إليها. ولهذا، وفي غياب ما يدعو إلى الشك، يمكننا أن نفترض صحة هذه الرواية على الأرجح. لكن من غير المحتمل أن يكون الإسناد الذي يصلها بابن عباس صحيحاً. أضف إلى ذلك أن ابن عباس لم يكن قد ولد بعد في الزمن الذي يعتقد فيه وقوع هذه الحوادث. ولأنه لم يشهد على

---

(٢٠) الطبري، تفسير الطبري المسمى جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٧، ص ٥٤٥ ـ ٥٤٧.

الأحداث فيحتمل أنه قد ظنّ بأنّ المقصود بالآية اليهود والنصارى معتمداً على بعض الآيات القرآنية في تفسيره لتقسيمهم القرآن بتصديقهم بعضه وكفرهم ببعضه. ثمّ قام الرواة في أثناء النقل الشفوي بإعادة صياغة أحاديثه وتعديلها لأسباب دينية. وبالمثل، طرح مجاهد فرضية أن اليهود والنصارى قسموا القرآن وافتروا عليه. وأخيراً، افترض عكرمة بأنهم وصفوا القرآن بالسحر، وقد يكون عكرمة على علمٍ بالقصة التي رواها ابن إسحاق وتفسير ابن عباس مما دعاه إلى نقلهما. وقد استقى مجاهد أيضاً بعض العناصر من ابن إسحاق، غير إنه من الواضح أنه يميل إلى تفسير المقتسمين باليهود والنصارى.

وتفترض هذه الاستنتاجات أن كلاً من الأسانيد والمتون موثوقة عموماً، ولو لم تكن كذلك لما كانت الأنماط السابقة معقولة، أي إن هناك ارتباطاً وثيقاً بين الاختلافات الظاهرة في المتون والاختلافات في الأسانيد. وهذا الارتباط يوحي بأن الرواة المشتركين الذين تقوم هذه المقارنة على أساسهم، يعكسون النقل الحقيقي للمتن. وبذلك يظهر أن ثقة العلماء الواثقين بمنظورهم ونموذجهم معقولة.

٢ ـ منظور التشكك

يتبنى العلماء المتشككون منظوراً مختلفاً تماماً. فبما أنّ التاريخ المسجّل لمنطقة الحجاز في القرن السابع هو نتاج دراسات المستشرقين وعلماء المسلمين[٢١]، فلن نتمكن أبداً، طبقاً لهذا المنظور، من إدراك ما حدث حقيقة. فكل ما لدينا هو ما اعتقد المسلمون المتأخرون حدوثه، وما أرادوا أن يعتقدوا هم وغيرهم بحصوله[٢٢]، ولا يعدّون أن تاريخ الخلاص الذي كتبه المسلمون المتأخرون ـ كونه أدباً ـ يجب ألا تتعدى دراسته مجال النقد الأدبي. فالإسناد مثلاً الذي لا يتجاوز كونه مجرد أداة أدبية، يفترض أنّ الأحاديث لم تأخذ شكلها النهائي إلا بعد عام ٢٠٠ من الهجرة النبوية، أي بعدما فرض الشافعي استخدام الإسناد. ويمكننا أن نكتشف

---

(٢١) John Wansbrough, *Res Ipsa Loquitur: History and Mimesis* (Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1987), p. 9.

(٢٢) Nevo and Judith Koren, «Methodological Approaches to Islamic Studies,» p. 89.

كثيراً عن طريق الأسانيد، لكنها لن تمكننا بحال من معرفة أصل المتون التي تنتهي بها[٢٣].

٣ ـ أمثال: الآيات ٨٩ ـ ٩١ من سورة الحجر

إذا أخذنا في اعتبارنا افتراض عدم تقديم الإسناد لمعلومات موثوقة، فإننا لن ننتهي سوى بمجموعة من متون مختلفة تتناول الآيات ٨٩ ـ ٩١ من سورة الحجر. ومع بقاء المفاهيم الأساسية، إلا أنّنا نعدم أي أنماط حقيقية. وتتفق الأغلبية العظمى من المتون على أنّ التعضية كانت بالإيمان ببعض القرآن والكفر ببعضه. وأنّ المقتسمين هم أهل الكتاب أو اليهود والنصارى. ولا توجد أيّ آثار مهمة تحمل تشابهاً مع أسلوب ابن عباس في هذه المتون. ويبدو أنّ ما لدينا في هذه الحالة هو إجماع عام على تفسير هذه الآيات، دُعّم بأسانيد مختلفة تعود إلى ابن عباس. وتجعل مكانة ابن عباس بصفته المرجعية الأعلى لتفسير القرآن منه الخيار الأول كمصدر للتفسيرات القرآنية[٢٤]. (ويعود ربط ابن عباس بروايات أحداث الفترة المكية إلى السبب ذاته)، ويمكننا أن نفترض انطباق الشيء ذاته على مجاهد. فأوجه الشبه الواضحة بين أحاديث مجاهد في المخطط (٤) تشير إلى ترجيح

---

(٢٣) يرى ونسبرو أن الأسانيد، حتى لو كان استخدامها في التفسير أو السيرة، مجرد «إضافات نصيّة، ولا تعدو كونها حشواً غير ضروري من المنظور النقدي الأدبي». انظر: Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, p. 183.

ويفصّل ريبن (Rippin) هذه النقطة بقوله: «إن العنصر الأهم هنا يكمن في الإدراك بأن الأسانيد، بالنظر إليها كآلية، كانت لازمة في فترة ما من التاريخ الإسلامي كعنصر يضمن صحة ومصداقية الأخبار التي يُفترض أنّها تعود إلى مرجعيات سابقة. ومجرد وجود الإسناد يعني مباشرة أن تاريخ الخبر يرجع إلى القرن الثاني أو بعده، بصياغته النهائية على الأقل: ومن الوارد جداً أن يكون الإسناد قد أضيف إلى النص القديم على يد صائغ متأخر لإضفاء المصداقية عليه. وهذا ما حدث بكل تأكيد لأحاديث الآحاد الموجودة في الجوامع كلها؛ حيث ينسب الرأي بكل بساطة إلى عالِم معروف في نص قديم، ويلحق الإسناد بنص متأخر؛ حيث يتتبع هذا الإسناد الخبر حتى يصل إلى أحد صحابة محمد [ﷺ] ومنه إلى محمد». انظر: Andrew Rippin, «Tafsir Ibn 'Abbas and the Criteria for Dating Early Tafsir Texts,» *Jerusalem Studies on Arabic and Islam*, vol. 18 (1994), p. 61.

قد ينطبق الأمر ذاته على ابن عباس في التفسير، أي أن يؤدي دور المرجعية النهائية في أحاديث التفسير. انظر: Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*, pp. 208-215.

(٢٤) Claude Guillot, «Portrait «Mythique» d'Ibn?Abbas,» *Arabica*, vol. 32, no. 2 (1985), pp. 127-184.

اعتمادية المصادر التي استعملها الطبري وابن شاذان (وهو الجامع النهائي لتفسير مجاهد) على احتمالية وجود روايات أصلية متعددة ومستقلة[٢٥].

إذاً، يتبقى لدينا تفسيران مستقلان لهذه الآيات، ولا يمكن رفض أي من هذين التفسيرين لأسباب تُعزى إلى مآخذ على ذاتيهما: فيمثّل مشركو قريش الصورة النمطية لأعداء القرآن، وأي محاولة لتحقير القرآن أو التقليل من شأنه ستتوافق مع الصورة النمطية للعداوة التي يكنّها هؤلاء لمحمد [ﷺ] ورسالته. وهذا ينطبق على اليهود والنصارى كذلك؛ حيث يضمر اليهود الذين عاشوا في المدينة خصوصاً الاحتقار للقرآن كما تصورهم المصادر[٢٦]. غير أن التفسيرين الرئيسين اللذين يفسر أحدهما المقتسمين على أنهم أهل الكتاب، ويفسّر الآخر معنى هذه الكلمة بكفار قريش، يتناغمان بشكل كبير مع منظور العلماء المتشكّكين كما يراه ونسبرو خصوصاً.

يفترض ونسبرو إمكانية التمييز بين أنواع عديدة من التفاسير القرآنية بناءً على عنصري الوظيفة والأسلوب: فالتفسير السردي يضمّ أحاديث نبوية وتوضيح وقصة النزول وأسبابه[٢٧]. بينما يضمّ النوع الثاني وهو التفسير الفقهي بالقياس والنسخ. ويشمل النوع الثالث المتمثّل بالتفسير النصي تلك الأشكال المتنوعة من القراءات القرآنية والتمثيل الجمالي والشرح المعتمد على الألفاظ أو القواعد اللغوية[٢٨]. وقد اندمجت الأنواع السابقة من التفاسير ببعضها تبعاً لترتيبها الزماني الذي يتناسب وترتيبها هنا، وهو ما

---

(٢٥) انظر: Berg, «Weaknesses in the Arguments for the Early Dating of Quar'ānic Commentary,» pp. 329-345.

أضف إلى ذلك وجود عبارة واحدة فقط يختص بها مجاهد، وهي «بدّلوه» (وقد ينظر إليها كخطأ ناسخ: بدّلوا عوضاً عن بدّدوا)، والتي لا تظهر سوى في الروايتين الأكثر استقلالاً.

(٢٦) في الواقع، يرى ونسبرو «عداوة اليهود للرسالة المحمدية» كإحدى الأفكار التقليدية في السيرة. انظر: Wansbrough, *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*, p. 40.

وهو يفترض أيضاً أن القرآن ظهر في بيئة طائفية يهودية نصرانية.

(٢٧) يضع ونسبرو نصوص أسباب النزول ضمن النصوص الفقهية، لكن ريبن قدّم افتراضات مقنعة تحتم أن نعدها من النصوص السردية. انظر: A. Rippin, «The Function of Asbab al-Nuzul in Qur'anic Exegesis,» *Bulletin of the* School of Oriental and African Studies, vol. 51, no. 2 (June 1988), pp. 1-20.

(٢٨) أما الرابع والخامس فيضمان التفسير البلاغي والتفسير المجازي الرمزي. وقد شاع النوع الأخير خصوصاً إبان الحركات الطائفية.

يسمح بالتأريخ النسبي للنصوص على الأقل، ما يشكل بديلاً لتأريخ النصوص بالاعتماد على الإسناد(٢٩).

لكن ماذا يفيدنا كل ما سبق في تفسير الآيات ٨٩ ـ ٩١ من سورة الحجر؟ قد يكون تفسير المقتسمين بأهل الكتاب من آثار البيئة الطائفية اليهودية النصرانية التي يعتقد ونسبرو أن القرآن ظهر فيها(٣٠). ويعدّ كشف الغموض وتوضيحه من الأدوات الأولى التي استخدمها المفسرون الأوائل مما يوحي بالأصل المبكر لهذا التفسير. وقد تكون العناصر الفقهية والنصية قد أضيفت إلى هذا التفسير في ما بعد. وتتكون العناصر الأولى في الأساس من الأسانيد التي تربط هذه التفاسير بالمسلمين الأوائل ممن لهم علاقة بالتفسير. وقد تنتهي هذه الأسانيد بابن عباس مباشرة، وهو المرجعية الأكثر تقديراً خلال الفترة العباسية الأولى خصوصاً، أو قد تكون نمت عكسياً بشكل تدريجي مع ازدياد المعايير التي يحكم على أساسها بصحة الإسناد. ويدعم ورود هذا التفسير في كتاب **تفسير مقاتل بن سليمان** افتراض قدم هذا التفسير (على خلاف الأسانيد المتعلقة به والمتأخرة نسبياً).

فاقتسموا الكتاب، فآمنت اليهود بالتوراة وكفرت بالإنجيل والقرآن، وآمنت النصارى بالإنجيل، وكفروا بالقرآن والتوراة، هذا الذي اقتسموا، آمنوا ببعض ما أنزل إليهم من الكتاب وكفروا ببعض. ثم نعت اليهود والنصارى، فقال سبحانه: ﴿الَّذِينَ جَعَلُواْ الْقُرْآنَ عِضِينَ﴾ [الحجر: ٩١]، جعلوا القرآن أعضاء، كأعضاء الجزور، فرقوا الكتاب ولم يجتمعوا على الإيمان بالكتب كلها(٣١).

تعود كلمة المقتسمين بالنسبة إليه إلى اليهود والنصارى الذين أنزلت

---

(٢٩) Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, p. 121.
فعلى سبيل المثال، يفيد انعدام الإشارة إلى القرآن أو أي نصوص مقدّسة ثابتة أخرى في الفرضيات الفقهية بأن التأسيس للقرآن كمصدر للتشريع سبق وساهم في تقديس نص محفوظ غير قابل للتغيير وليس العكس (ص ٢٠٢) ويدعم الفكرة القائلة بعدم تقديس القرآن قبل ظهور التفسير النصي بكثير، ذلك الإجراء النصي المعروف والمتمثل بتفسير القرآن كاملاً بترتيبه (ص ٢٢٦).

(٣٠) Wansbrough, *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*, pp. 1-49.

(٣١) ابن سليمان، التفسير، ج ٢، ص ٤٣٦ ـ ٤٣٧.

عليهم التوراة والإنجيل، ويمكننا أن نلاحظ المفاهيم ١ و٣ و٥ و٦ و٩ من الجدول الرقم (١)، وذلك بالألفاظ ذاتها أو بتفصيل أكثر. وقد تكون هذه الرواية الأطول والتي تميل أكثر إلى السردية، أو لعلّها رواية تشبهها كثيراً، هي مصدر الأحاديث المتأخّرة التي تنسب إلى الآخرين. ويتّضح قدم هذه الرواية بهذا اللفظ في تعليق أبي عبيدة بأن «عضّوه أعضاء، أي فرّقوه فِرقاً»[٣٢]. وقد ظهرت في ما بعد أشكال أخرى لهذه الرواية بلفظها هذا كعناصر أساسية في الأحاديث المنسوبة إلى مجاهد (راجع المخطط ٤). وقد نسبت إلى ابن عباس مرّتين (راجع المخطط ٣). وبأخذ عشوائية هذه الأسانيد في الاعتبار، لا يمتنع عن نسبة هذا التعليق إلى مجاهد سوى إسناد واحد وهو إسناد القاسم عن الحسين عن الحجاج عن ابن جريج، وهو الإسناد الوحيد، إضافة إلى إسناد آخر، الذي ينسب هذا التعليق إلى ابن عباس.

أما القصة الكاملة التي تتناول مشركي مكة فلها بعد آخر، «فالرواية هنا مجازية. . . وعن طريقها. . . اكتسبت المفردات النصية تاريخاً معيناً»[٣٣]. ويعني هذا أن اتهام محمد [ﷺ] بأنه كاهن أو مجنون أو شاعر في هذه الرواية يؤرخ الآيات ٢٩ ـ ٣٠ من سورة الطور التي قال الله فيها: ﴿فَذَكِّرْ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلا مَجْنُونٍ. أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمَنُونِ﴾ وقد ورد وصف كفّار قريش لمحمد [ﷺ] بهذه الصفات، إضافة إلى نعته بالساحر، في ثلاثين موضعاً من القرآن تقريباً[٣٤]. ويشير وجود هذا التشابه

---

(٣٢) أبو عبيدة معمر بن المثنّى التيمي، مغازي القرآن، تحقيق محمد فؤاد سزكين (القاهرة: مكتبة الخانجي، [١٩٥٤ ـ ١٩٦٢])، ج ١، ص ٣٥٥.

(٣٣) Wansbrough, *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*, pp. 2-3 and 11.

حيث ميّز بين التفسيرية؛ «حيث تعطي مستخلصات النص (متسلسلة كانت أو منفردة) الإطار للقصة المسترسلة»، المجازية، «حيث تكون القصة هي إطار التلميح من آن إلى آخر، إن لم يكن دوماً، في النص،» والتأويلية، والتي «تتميز بتوزيع الكلمات الرئيسة».

(٣٤) وهذه هي الآيات الوحيدة التي ظهرت بها هذه الصفات الثلاثة مجتمعة وبهذا الترتيب. وقد وصف النبي بالشاعر أو القرآن بالشعر في الآية ٥ من سورة الأنبياء والآية ٦٩ من سورة يس، والآية ٣٦ من سورة الصافات، والآيات ٤١ ـ ٤٢ من سورة الحاقّة، حيث وصف بالكاهن كذلك. ووصف بالمجنون في الآية ١٨٤ من سورة الأعراف، والآية ٦ من سورة الحجر، والآية ٢٥ من سورة المؤمنون، والآية ٨ من سورة سبأ، والآية ٤٦ من سورة سبأ، والآية ٣٦ من سورة الصافات، والآية ١٤ من سورة الدخان، والآية ٥٢ من سورة الذاريات، والآية ٢ من سورة القلم، والآية ٥١ من سورة القلم، والآية ٢٢ من سورة التكوير. بينما وصف الوحي بالسحر أو النبي بالساحر في

مع ما ورد في القرآن إلى التفسير السردي، وذلك على خلاف افتراض العلماء الواثقين بأنها حقائق تاريخية. ويمكننا أن نضيف إلى هذه القصة ما ورد في موضعين آخرين، يضمان الآيات ٨٩ ـ ٩١ من سورة الحجر، والتي يُذكر أنها «نزلت في النفر الذين كانوا معه يصنفون القول في رسول الله [ﷺ] وفيما جاء به من عند الله»[٣٥]. وتكشف هذه القصة الغموض في هذه الآيات القرآنية كما توضح سبب النزول. إلا أن الاستعانة بها جاءت عشوائية لعدم ضمّها لأي لفظة رئيسة تربطها بالقصة التي تسبقها[٣٦]. وبذلك، فإنّ هذه الرواية لا تعدو كونها تفسيراً سردياً لآيات متعددة، وجزءاً من محاولة أكبر

الآيات ٢ من سورة يونس، و١٥ من سورة الحجر، و٤٧ من سورة الإسراء، ٣ من سورة الأنبياء، و٨ من سورة الفرقان، و٤٩ من سورة الشعراء، و١٣ من سورة النمل، و٤٨ من سورة القصص، و٤٣ من سورة سبأ، و ١٥ من سورة الصافات، ٤ من سورة ص، و٣٠ من سورة الزخرف، و٧ من سورة الأحقاف، و٥٢ من سورة الذاريات، و٢ من سورة القمر، و٦ من سورة الصف، و٢٤ من سورة المدثر. ويستخدم القرآن هذه الكلمات لغرض إثبات نبوة محمد. وقد ذكر القرآن كذلك أن الأنبياء نوح وموسى قد وصفوا بالجنون كذلك وهذا في الآيات ٧٠ من سورة المؤمنين، و٩ من سورة القمر، و ٢٧ من سورة الشعراء، و ٣٩ من سورة الذاريات. وقد اتُهم الأنبياء عيسى وصالح وشعيب، وموسى على وجه الخصوص، بالسحر في الآيات ١١٠ من سورة المائدة، و١٥٣ من سورة الشعراء، و١٨٥ من سورة الشعراء، والآيات ١٠٧ ـ ١٢٠ من سورة الأعراف، و ٧٦ ـ ٧٨ من سورة يونس، و١٠١ من سورة الإسراء، و٥٧ ـ ٧٣ من سورة طه، ٣٤ ـ ٤٦ من سورة الشعراء، و٣٦ من سورة القصص، و٤٨ من سورة القصص، و٢٤ من سورة غافر، و ٤٩ من سورة الزخرف، و٣٩ من سورة الذاريات. وهذه المقارنة صريحة في الآية ٤٨ من سورة القصص، لكنها عادة ما تكون ضمنية عن طريق سرد قصة أحد الأنبياء في موضع ما من السورة ثم قصة محمد في موضع آخر. انظر مثلاً الآية ٢ من سورة يونس و٧٧ من سورة يونس و١٠١ من السورة ذاتها، والآيات ٣٩ من سورة الذاريات وكذلك الآية ٥٢ من السورة نفسها.

(٣٥) بالنسبة إلى آيات الاستدلال الأخرى، وهي الآيات ١١ ـ ١٦ من سورة المدثر، فتسهم في توضيح وجود الوليد بن المغيرة في القصة. ويذكر أن الشخص المعني في هذه الآيات قد نفى أن يكون القرآن سحراً في الآيات اللاحقة (الآية ٢٤ من سورة الجن). وقد عُرِّف هذا الشخص على أنه الوليد بن المغيرة. انظر مثلاً: الطبري، **تفسير الطبري المسمى جامع البيان في تأويل القرآن**، ج ١٢، ص ٣٠٤ ـ ٣١٠. وكان أيضاً من ضمن المستهزئين من قريش. محمد بن حبيب البغدادي، **كتاب المنمق في أخبار قريش**، تحقيق خورشيد أحمد فارق (حيدر آباد الدكن: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م)، ص ٤٨٤ ـ ٤٨٥؛ ومحمد بن الحسن بن دريد، **الاشتقاق**، تحقيق عبد السلام محمد هارون (القاهرة: مؤسسة الخانجي، ١٣٧٨هـ/ ١٩٥٨م)، ص ٩٨ [٦٠] و١٥١ [٩٤]. انظر أيضاً: مؤرج بن عمرو السدوسي، **كتاب حذف من نسب قريش**، تحقيق صلاح الدين المنجّد (القاهرة: مكتبة دار العروبة، [١٩٦٠])، ص ٦٨.

(٣٦) الفعل يفرّق، والذي يعتبر من مرادفات يقتسم، موجود فعلاً، لكنه يعود هنا على «سحر» محمد بتفريقه بين المرء وأهله.

لخلق نبي عربي. فلا وجود لحقائق تاريخية في هذه القصة، في ما يمكننا أن ندركه منها على الأقل.

ويقدم الفرّاء رواية مشابهة، في كتابه **معاني القرآن**، التي توضح العلاقة بين الآيات ٨٩ ـ ٩١ من سورة الحجر بقصة محمد [ﷺ] وأعدائه من مشركي قريش:

﴿**وَقُلْ إِنِّي أَنَا النَّذِيرُ الْمُبِينُ. كَمَا أَنزَلْنَا عَلَى الْمُقْتَسِمِينَ**﴾ يقول: أنذرتكم ما أنزل بالمقتسمين. والمقتسمون رجال من أهل مكّة بعثهم أهل مكّة على عقابها أيّام الحجّ فقالوا: إذا سألكم الناس عن النبيّ [ﷺ] فقولوا: كاهن. وقالوا لبعضهم قولوا: ساحر، ولبعضهم: يفرق بين الاثنين، ولبعضهم قولوا: مجنون، فأنزل اللّه تبارك وتعالى بهم خزياً فماتوا أو خمسة منهم شرّ ميتة فسمّوا المقتسمين لأنهم اقتسموا طرق مكّة. ﴿**الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ**﴾ يقول: فرّقوه إذ جعلوه سحراً وكذباً وأساطير الأولين. والعضون في كلام العرب: السحر بعينه. ويقال: عضّوه أي فرّقوه كما تعضّى الشاة والجزور. وواحدة العضين عضة رفعها عضون ونصبها وخفضها عضين. ومن العرب من يجعلها بالياء على كل حال ويعرب نونها...[٣٧].

من الجلي أن رواية الفرّاء تمثّل التفسير النصي المتأخر، ولذلك فهو يسعى إلى ربط الآيات ٨٩ ـ ٩١ من سورة الحجر ببيئة مكّية، لا ببيئة يهودية نصرانية كما فعل مقاتل بن سليمان.

وأما ربط هذه القصة بنبي الله صالح، فيبدو أنها نتاج تطور طرأ على التفسير النصي؛ حيث ينظر إلى المقتسمين على أنهم أولئك الذين أقسموا قَسَماً، بدلاً من الذين اقتسموا (بالنظر إلى الجذر المشترك للمفردتين). ويبدو أن أغلبية الأحاديث تأثرت بالتفسير النصي المتأخر بالطريقة ذاتها. فكلمة عضين مشتقة من الجذر ع. ض. و الذي يوحي إما بالتفريق (كما في روايتي ابن هشام[٣٨] وأبي زيد) أو بالتعضية (وتفريق الأعضاء كما ورد في عدد من

---

(٣٧) أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء، **معاني القرآن**، تحقيق أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجّار (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٥٥)، ج ٢، ص ٩١ ـ ٩٢.

(٣٨) يروى أن ابن هشام يذكر أن مفرد عضين هو عضى؛ أي إننا عندما نقول عضّوه، فإننا نعني «فرّقوه». وهذا المعنى يقودنا إلى اعتبار عبارة «الذين جعلوا القرآن عضين» ناتجة من اشتقاقها من معنى

الأحاديث السابقة). وأما التفسير العشوائي الآخر فيرى أن كلمة عضين مشتقة من ع. ض. هـ، بمعنى «الافتراء» أو «قول الزور». لذلك فقد يكون الاختلاف في تأويل معنى كلمة عضين سبباً في ظهور هذه التفاسير الثلاثة للآيات المعنية، كما إن ذلك أيضاً رابط محتمل بين الآيات ورواية ابن إسحاق عن مشركي مكة.

تفترض الاستنتاجات التي توصلنا إليها أعلاه في ما يخص مصادر عناصر الأحاديث الموجودة اليوم استحالة التوصل إلى الحقائق التاريخية باستخلاصها من أسانيد الأحاديث أو متونها. لذلك لا يتبقى لنا سوى اللجوء إلى التحليل الأدبي لهذه النصوص، بالنظر إلى الطبيعة الأدبية للمواد المدروسة هنا. ويبدو أن النصوص المتعلقة بالآيات ٨٩ ـ ٩١ من سورة الحجر تؤكد نموذج ونسبرو، ما يبرهن على صحة هذا الأخير.

٤ ـ رد الواثقين

يعترض العلماء الواثقون على استنتاجات نظرائهم المتشككين في نقطتين، فمن ناحية يحتم علينا افتراض ظهور القرآن والسنة والسيرة النبوية بشكل متأخر كما يفترض المتشككون تبني الاعتقاد بتآمر المسلمين الأوائل جميعهم للتستر على ما وقع فعلاً. ومن ناحية أخرى، يرى الواثقون ضعف الافتراض الذي يتبناه المتشككون بأن النصوص الإسلامية ظهرت في زمن متأخر نسبياً، وهو اعتراض مقنع.

ويتعيّن علينا كذلك أن نتبنى افتراض التآمر للقبول بتأريخ ونسبرو لتاريخ صدر الإسلام ـ وهو تآمر على نطاق واسع يأبى كثير من العلماء التسليم بإمكانية وقوعه[٣٩]؛ فمن المستحيل أن يحدث مثل هذا التزييف

مفردة مقتسمين. انظر: Ibn Ishaq, *Sirat Rasul Allah (The Life of Muhammad)*, p. 122, note 171.

(٣٩) يمكننا أن نرى أن هذا الجدل قديم قدم تحدي الأعظمي لتشكك شاخت. حيث يرى الأعظمي أن الأحاديث نُقلت على يد كثير جداً من الرواة عبر أزمنة بعيدة وفي أماكن متفرقة من الدولة الإسلامية مما ينفي إمكانية التواطؤ. انظر: Azmi, *Studies in Early Hadi?th Literature: With a Critical Edition of Some Early Texts*, pp. 130-137.

وقد ظهرت آراء أخرى مشابهة للرد على افتراضات ونسبرو الأكثر تطرفاً. انظر: William A. Graham, «Review of Quaanic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation by John Wansbrough,» *Journal of the American Oriental Society*, vol. 100 (1980), p. 140, and Fazlur Rahman, «Approaches to Islam in Religious Studies: Critical Essay,» paper presented at:

وعلى هذا النطاق الواسع من دون أي اعتراض (على الرغم من افتراض بعض وجود بيئة يمكن أن يحدث فيها مثل هذا التزييف)(٤٠). وقد أوضح فيرستيغ (Versteegh) هذا الاعتراض بإيجاز في قوله:

... يتعين علينا تبني فرضية المؤامرة في الأحاديث الإسلامية، وهي مؤامرة يشارك فيها جميع العلماء بغرض التستر على حقيقة مجريات الأحداث... وقد يسود رأي بعينه في بعض الأحيان، وتتبناه الأغلبية لأسباب دينية أو سياسية أو اجتماعية، لكن في حالة ساد رأي أو تفسير محدد، فلا بد من ظهور آراء مخالفة. لذا فليس من المنطقي اختفاء مثل هذه الآراء المخالفة، خصوصاً عندما يتعلق الأمر بمواضيع على قدر كبير من الأهمية كما هي الحال هنا(٤١).

ويتوسع دونر (Donner) في هذا النقاش بتفصيله لنقاط ضعف ثلاث يعانيها منظور التشكك: **أولاً**؛ على الرغم من وجود المذاهب المتخالفة في صدر الإسلام، إلا أنها تتفق جميعاً على النقاط الأساسية في التاريخ الإسلامي. **ثانياً**؛ لا يُعرف الصاغة الذين قاموا بوضع «المذهب المتعارف عليه». **ثالثاً**؛ لا وجود لآراء تخالف ذلك المذهب، وهو أمر مستبعد الحدوث جداً(٤٢). ثم خلُص إلى أن «[أ] وجود مثل هذا التآمر على هذا النطاق الواسع وبهذا النجاح الباهر شيء غير معقول إطلاقاً»(٤٣). ويوافقه في ذلك موتزكي الذي يرى أن:

Approaches to Islam in Religious Studies (conference), edited by Richard C. Martin (Tucson, Ariz.: University of Arizona Press, 1985), p. 201.

(٤٠) Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, different places; Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, pp. 161-197 and 236-237, and Michael Cook, *Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1981), pp. 107-116.

(٤١) Versteegh, *Arabic Grammar and Qur'anic Exegesis in Early Islam*, p. 48.

ويجادل موتزكي بأن «افتراض الوضع يبدو مختلقاً... لأنه يقوم على فرضية أن يكون عدد كبير من ناقلي الحديث أو جامعيه قد اتبعوا الإجراء ذاته في التزييف، على الرغم من إمكانية اتباع طرائق أخرى من الناحية النظرية». انظر: Motzki, «The Collection of the Qur'ān: A Reconsideration of Western: Views in the Light of Recent Methodological Developments,» p. 27.

(٤٢) Fred McGraw Donner, *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*, Studies in Late Antiquity and Early Islam; no. 14 (Princeton, NJ: Darwin Press, 1998), p. 27.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٨٣.

هذا التزييف المتعمد مستبعد الحدوث، وذلك على الرغم من إمكانية حدوثه. وافتراض وقوعه يتضمن الاتهام «بإضمار النوايا الخبيثة»...ولا ينبغي لنا اتهام أياً كان بذلك من دون دليل. وهذا الدليل معدوم، إذا ما تجاهلنا أوجه الشبه البسيطة جداً بين المتون. ولو أخذنا في الاعتبار نقاط التشابه هذه لأمكننا تفسيرها بطريقة أخرى، أي بالنظر إلى عملية النقل؛ كأن نفترض أن للنصين المصدر ذاته، أو أنهما يمثلان رؤى مختلفة لعدد من الأشخاص للحدث ذاته(٤٤)، أي إنه على الرغم من إمكانية وجود تزييف على نطاق واسع، إلا أن احتماليّ «التآمر» و«إضمار النوايا الخبيثة» اللازمين لتحقيق هذا التزييف غير واردين. وهو ما يفسح المجال لتفسير أبسط وأكثر قبولاً.

وكما افترضت في مواضع مختلفة، إذا ما كانت المقارنة بين احتمالية التأريخ والمؤامرة، فإن كفة التأريخ ترجح(٤٥)، غير أن الإجماع على المصادر الإسلامية لا يتطلب إجماع المسلمين في كل زمان ومكان. وعندما بدأ المسلمون الأوائل بتدوين الأحاديث، عام ٨٠٠ من الميلاد تقريباً (أي في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة)، دوّنوا الحوادث بالطريقة التي اعتقدوا حدوثها بها (أو أرادوا الاعتقاد بحدوثها). وبذلك، تحوّلت الاعتقادات إلى «حقائق». وبحسب ونسبرو فإن «لغة الأخبار التاريخية هي ذاتها لغة القصص الخيالية، والفرق بينهما يكمن في الاعتقاد النفسي الراسخ الذي يشترك فيه كلٌّ من الكاتب والقارئ. وهذا الاعتقاد هو ما يعطي الخبر التاريخي أهميته، وما يجعله أهلاً للحفظ والنقل»(٤٦)، أي إنه لا وجود «لحقائق» يتعين إخفاؤها لمصلحة بعض «الأكاذيب». لذلك

---

(٤٤) Harald Motzki, «The Prophet and the Cat: On Dating Malik's Muwatta' and Legal Traditions,» *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, vol. 22 (1998), p. 63.

وحيث يتحدث عن حديث ينسب إلى مالك بن أنس ويجادل بأنه من غير المعقول أن يكون قد صاغه مختلفون من أماكن متفرقة من العالم الإسلامي قد استخدموا هذا الحديث ثم أخفوا جميعهم مصدره الحقيقي عن طريق اختلاقهم للإسناد (ص ٣٤).

(٤٥) Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*, pp. 211-212.

(٤٦) Wansbrough, *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*, pp. 118-119.

فالأحاديث التي حُفِظت هي تلك التي «عَلِم» المسلمون التابعون بصحتها. كما إن الأحاديث المحفوظة لا تمثّل سوى جزء من الأدب الشفهي/ المدوّن الذي كان موجوداً في القرون الأولى من الإسلام[٤٧]. وانحصر الإجماع في التدوين (أو قد يكون بتوفير الأسانيد، ومن ثم المرجعية) لتلك الأجزاء المقبولة من هذا الكيان الضخم من النصوص، التي تتوافق مع اعتقادات علماء المسلمين في ذلك الزمان وإجماعهم. وأي علاقة بين المتن والإسناد يمكن أن تكون نتيجة نقل أو وضع طرأ في ما بعد.

لكن ما يدعم افتراضات المتشككين هو عدم وجود أحاديث تعود إلى ما قبل عام ٨٠٠ من الميلاد (النصف الثاني من القرن الثاني من الهجرة). لذلك يركّز الاعتراض الثاني للمتشككين على هذا التاريخ الأساس[٤٨]. وإذا ما صحّت استنتاجات ستاوت بخصوص الأحاديث المنسوبة إلى مجاهد، أو استنتاجات موتزكي المتعلقة بأحاديث مصنّف عبد الرزّاق، أو افتراضات شولر المتعلقة ببعض أحاديث السيرة، أو تلك التي طرحها فيرستيغ حول الأحاديث النصية والقواعدية، أو ما يعتقده موراني في الأحاديث المالكية والتفسيرية فيمكننا حينها تجاوز «الحاجز الخيالي»[٤٩] من عام ٨٠٠ للميلاد؛ حيث يرى جميع هؤلاء العلماء وجود علاقة وطيدة (سواء أكانت بالشبه أم الاختلاف) بين المتون والأسانيد (أو النصوص والجزئيات والروايات في حالة موراني) تسمح بإعادة بناء النصوص الأولى من هذه الروايات، ولو بشكل محدود. وإذا ما تقبلنا فكرة أن العلاقة تمثل مؤشراً حقيقياً لارتباط المتون بالأسانيد، فيتحتم علينا التسليم بتمكن العلماء الواثقين من تجاوز «الحاجز الخيالي». أما إذا نظرنا إلى العلاقة كنتيجة لأمر آخر، كالتطور الطبيعي والصياغة المتأخرة، فلن يطرأ على الحاجز أي تغيير.

لكن يبدو لي أن هناك إجماعاً على أن افتراضات ستاوت وشولر

---

(٤٧) Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, p. 161.

(٤٨) للاستزادة حول موضوع أهمية تاريخ النصوص. انظر: Motzki, «The Prophet and the Cat: On Dating Malik's Muwatta' and Legal Traditions,» p. 18.

(٤٩) M. Muranyi, «Neue Materialien zur tafsir-Forschung in der Moscheebibliothek von Qairawan,» in: Stefan Wild, ed., *The Qu'ran as Text*, Islamic Philosophy, Theology, and Science; v. 27 (Leiden; New York: E. J. Brill, 1996), p. 237.

وموتزكي وفيرستيغ مقنعة، أو على الأقل، يبدو أن حجتهم مقنعة كفاية، وبراهينهم عديدة، مما «يُظهِر» لنا أن المسؤولية باتت الآن ملقاة على عاتق العلماء المتشككين للإتيان بأدلة تثبت افتراضاتهم. إلّا أن نماذج المتشككين التي ينبغي عليهم إثباتها تنفي إمكانية وجود مثل هذه الأدلة، أو كما أوجزها العالم ريبن»، «نحن لا نعلم» وقد لا نعلم أبداً حقيقة ما حدث؛ وكل ما نعلمه هو ما *اعتقد* المتأخرون حدوثه»[٥٠] ولن يتجاوز المتشككون إذا ما أُجبروا على استحثاث استنتاجات إيجابية حد الافتراضات، وسينتقد غيرهم عدم إثبات هذه الافتراضات.

إلا أن موراني انفرد بطرح افتراض لا يعارضه أي من الجانبين، فإذا ما وجدت مخطوطات أو جزئيات تعود إلى القرون الأولى من الإسلام فسيحل هذا الخلاف. فبالنسبة إلى الواثقين، ستثبت هذه المخطوطات خطأ زعم المتشككين بأن الأسانيد لا تعكس التاريخ الذي نقلت به النصوص الملحقة بها. أما المتشككون فقد يجدون في هذه المخطوطات البرهان على عدم قدسية القرآن، أو على أن نصوص الأحاديث كانت من دون أسانيد. لكن تبين لنا أن اكتشاف مثل هذه المخطوطات أصعب من محاولة إعادة بنائها. وهذا منطقي، فبالنسبة إلى العلماء الواثقين، من شبه المستحيل وجود هذه المخطوطات وذلك بسبب تدهور الحالة التي يمكن أن نجدها بها، بالإضافة إلى وجود النقل الشفوي متلازماً مع النقل المدوّن، وعدم وضوح الكتابة العربية القديمة؛ أما المتشككون فيرون أن عدم وجود مثل هذه المخطوطات القديمة يجعل من احتمالية حفظها أمراً مستبعداً أكثر.

ومن المؤكد أن الحلول التي يطرحها العلماء الواثقون، على الرغم من أنها مقنعة أحياناً، لا تناسب مسألة المصادر الإسلامية من وجهة نظر بعض من المتشككين الجدد. فيزعم يونبول أن أصول الإسناد تعود إلى عام ٧٠ هـ/ ٦٩٠م، وأن علم الإسناد اكتمل بعد نصف قرن تقريباً من هذا التاريخ. كما يرى أنه على الرغم من أن أحاديث السُنّة تضم جزءاً لا بأس به من أقوال

(٥٠) Andrew Rippin, «Literary Analysis of Qur'ān, Tafsīr, and Sīra: The Methodologies of John Wansbrough,» paper presented at: *Approaches to Islam in Religious Studies*, p. 157.

النبي أو أفعاله[٥١]، «إلا أنه يتوجب علينا التحلي بالفطنة والتساؤل عن تناسب المتن مع التاريخ عندما يتعلق الأمر بتقييم الأحاديث»[٥٢]. أما ستاوث فيُرجع النسخة الأصل إلى تفسير مجاهد إلى عام ١٢٠هـ/ ٧٣٧م[٥٣]. وخلص شولر إلى إمكانية تضييق فجوة الأعوام المئتين اللتين تفصلان بين الحوادث المزعومة والأخبار الموجودة إلى مئة عام بناءً على دراسة مستفيضة لحدثين مهمين من الأحداث التي وقعت للنبي [ﷺ] ومحاولة بناء الصيغ الأولى التي حفظت بها هذه الحوادث. لكنه تجاهل تحليل المتون والأسانيد واكتفى بما «يبدو أنه رواية شاهد عيان» و«المعايير الداخلية» لغرض تضييق الفجوة أكثر. ويفترض شولر على هذا الأساس أن «الأخبار التي تعكس الحوادث التي وقعت إبان الفترة المدنية قد نقلت بشكل صحيح، في عناصرها الأساسية على الأقل»[٥٤]. كما يرى موراني أن جامع عبد الله بن وهب يعود إلى النصف الأول من القرن الثاني من الهجرة طبقاً للروايات المستقلة والمتلازمة للنصوص في هذا المؤلف[٥٥].

وأخيراً، يبدو أن دراسة موتزكي للاختلافات في الأحاديث التي وردت في مصنف عبد الرزاق مقنعة جداً، لكن تعيّن عليه إقصاؤها عندما يتعلق الأمر بالرعيل الأول من الرواة. فبعد أن استطاع سد الثغرة بين الراوي (عطاء في هذه الحالة) والنبي [ﷺ] وحصرها في جيل واحد، خلُص إلى أن

---

(٥١) Juynboll, *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance, and Authorship of Early Hadith*, p. 17.

(٥٢) G. H. A. Juynboll, «On the Origins of Arabic Prose: Reflections on Authenticity,» in: G. H. A. Juynboll, ed., *Studies on the First Century of Islamic Society* (Carbondale; Edwardsvill: Southern Illions University Press, 1982), pp. 174-175.

(٥٣) Stauth, «Die Überlieferung des Korankommentars Mugahid B. Gabrs,» pp. 208-222, and Berg, «Weaknesses in the Arguments for the Early Dating of Quar'ānic Commentary,» pp. 332-338.

(٥٤) Schoeler, *Charakter und Authentie der muslimischen Uberlieferung uber Leben Mohammeds*, p. 166.

انظر أيضاً مراجعة كتاب شولر: Berg, «Charakter und Authentie des muslimischen Uberlieferung uber das Leben Muhammeds,» pp. 315-317.

(٥٥) Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*, pp. 86-88; Abdallah b. Wahb: «Al-Gami: Die Koranexegese,» in: M. Muranyi, ed., Die Koranwissenschaften (Wiesbaden: Verlag Harrassowitz, 1992).

وافتراض موراني قائم على دراسة مشابهة للسماع لدى ابن القاسم العتقي (ص ٣٢٥ ـ ٣٦٨).

«هذه النصوص قريبة جداً من زمن الأشخاص الذين تتحدث عنهم، ولا يمكن استبعاد صحتها نتيجة ذلك»[٥٦]. وقد تمكنت هذه الدراسات جميعها من دعم افتراض رجوع الأحاديث إلى ما قبل عام الذي وضعه ونسبرو وهو عام ٨٠٠ من الميلاد (النصف الثاني من القرن الثاني الهجري). إلا أن أحداً لم يزعم إمكانية التثبت من أي نص يعود إلى القرن الأول الهجري؛ لذا فالدور الآن أصبح على الواثقين لطرح افتراضاتهم.

بمعنى آخر، يمكن أن يكون العلماء الواثقون قد تمكنوا من سد الفجوة الزمنية بشكل ما، إلا أن هذه الفجوة ما زالت موجودة، وليس افتراض موتزكي بأن النصوص قريبة من زمن الأشخاص المعنيين كافياً. ولا زلنا أمام فجوة زمنية تقارب القرن. ويدرك العلماء الذين درسوا في مصادر النصرانية كيف تطرأ تغيرات هائلة في مدة ٥٠ عاماً. فخلال هذه المدة، تحول عيسى من مبشر فلسفي كلبي إلى نبي مقدس، كموسى وإليّا، ومؤسس مدرسة تنافس الفريسية والصدوقية، ومحط تقديس نصراني وكائن إلهي في النهاية. وخلال العقود القليلة التالية أصبح عيسى مسيحاً يهودياً، ثم حكيماً غنوسطياً، ثم إلهاً للكون[٥٧]، وبعد عقود قليلة أخرى، ثبتت الصورة التي يُنظر بها إلى دعوة المسيح ورسالته، وفُقدت أصولها حتى بدأ العلماء باكتشافها بعد ١٨٠٠ عام تقريباً. فإذا كانت المصادر المسيحية وهي ذات مصدر معقد ومركّب فُقِد لاحقاً (من دون «مؤامرة» كبرى، إذا كان لي أن أضيف)، فلماذا نفترض عدم انطباق ذلك على الدين الإسلامي. فهل الدين الإسلامي هو «الاستثناء»؟[٥٨].

قد يرى بعض العلماء في نقاشي هذا محاولة يائسة للتمسك بحجج واهية، بطرح افتراضات بحتة أو بالغلو في التشكك، وهو ما لا أتفق معه. فجميع الاعتبارات النظرية والمنهجية تحتم علينا عدم الجزم بأي أمر يتعلق

---

(٥٦) Motzki, «The Musannaf of 'Abd al-Razzaq al-San'ani as a Source of Authentic Alhadith of the First Century A. H.,» p. 21, and Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*, pp. 36-38.

(٥٧) Burton L. Mack, *Who Wrote the New Testament?: The Making of the Christian Myth* (New York: HarperSan Francisco, 1995).

(٥٨) للاطلاع على مناقشة حول هذه «الاستثنائية،» انظر: James Robson, «Tradition: Investigation and Classification,» *Muslim World*, vol. 41 (1951), pp. 101-134.

بالعقود الأولى من الإسلام. فنحن لا نعلم إذا افتقرنا إلى الأدلة الدامغة. وقد تبين لنا من نموذج مصادر النصرانية كيف يمكن أن يتحوّل توجّه ما بشكل كبير وجذري خلال عقدين من الزمان فحسب، وذلك عبر تداخله مع العمليات المعقدة المتعلقة بالتركيبة الاجتماعية وصناعة الأساطير. إن مجرد افتراض أن المصادر التي أُعيد بناؤها «قريبة بما فيه الكفاية» من الحوادث الواقعية، ما يجعلها دقيقة بشكل منطقي يعيدنا إلى منهجية هجرها حتى أكثر العلماء ثقة وهي: الإسناد.

ونتيجة لما سبق، لا يُظهر تحليلي للآيات ٨٩ ـ ٩١ من سورة الحجر «حقيقة ما حدث» أو «المعنى الحقيقي» للآيات. فحتى لو كان ابن عباس يرى أن الآيات تتحدث عن اليهود والنصارى فأنّى له أن يعرف؟ كما لا يمكننا أن نجزم بمدى دقة رواية ابن إسحاق. فمن الجلي أن هذه الرواية تميل أكثر إلى كونها تفسيرية وليست تاريخية. إذاً، بماذا يمكننا أن نجزم في ما يتعلق بالآيات ٨٩ ـ ٩١ من سورة الحجر؟ لا شيء[٥٩]. وإذا كانت الأساسيات التي يقوم عليها الدين الإسلامي، وهي معاني القرآن وسيرة محمد [ﷺ]، مثاراً للتساؤل، فما هي الحوادث التي يمكننا أن نثق بحدوثها في العقود الأولى من الإسلام؟ لا شيء كذلك.

٥ ـ الخلاصة

يرى كل من العلماء المتشككين والواثقين أن افتراضاتهم المتعلقة بالآيات ٨٩ ـ ٩١ من سورة الحجر تدعمها الأدلة التي تقدمها الأحاديث التفسيرية والتاريخية. وهذا يدل على أن افتراضات المرء حول طبيعة الأحاديث الإسلامية الأولى عموماً، أو قيمة الإسناد خصوصاً، تملي عليه استنتاجاته. وقد لا تكون هذه النتيجة ملهمة، لكنها تقودنا إلى معضلة كبيرة وهي: أن استنتاجات كلٍ من الفريقين مستقلة ومنفصلة عن الأخرى، ولا بد من أن يكون أحد الفريقين، إن لم يكن كليهما، على خطأ.

ويظهر أن منظور الواثقين هو الأكثر صرامة عندما يتعلق الأمر بالناحية

---

(٥٩) إلا أننا متأكدون من شيء واحد وهو أن المسلمين لم يعرفوا المقصود من الآيات حتى بعد نحو القرن.

المنهجية، ويُعزى ذلك إلى اعتماده على الأسماء والتواريخ. فالعالم الناقد يعتمد على النقد، ويفترض أن متون الأحاديث عُدّلت وأعيدت صياغتها، وأن الأسانيد كانت عرضة للوضع والتعديل أحياناً. وأي اختلاف ينتج من الطريقة يمكن تعليله بسهولة على أنه اختلاف ناتج من «الوضع» أو «خطأ ناسخ» أو حتى كنتيجة لطريقة نقل الأحاديث في العقود الأولى من الإسلام والتي تتضمن وجود النقل الشفوي مع التدوين.

لكن على الرغم من ذلك، يمكننا «إعادة بناء» النصوص الأولى. إلا أن هذه الطريقة مبنية على قبول الإطار المعرفي الإسلامي، وهو ما يعتبره العلماء المتشككون إجراءً ساذجاً. إن النظر إلى الأدب على أنه شيء آخر، والتعامل معه كموقع أثري ينقّب فيه عن المعلومات التاريخية، والاعتقاد بتفرّد الإسلام[٦٠] في كون تاريخه ليس تاريخاً للخلاص. وفي الأساس جميعها افتراضات لا يمكن برهنتها أو الدفاع عنها. ويجب ألا نتعجب من وجود ارتباط بين الأسانيد والمتون أو حتى نصوص السيرة (علم الرجال). وتبرهن هذه المصادر لنفسها فعلاً في نظر المتشككين، لكن ذلك يعود إلى عدم استقلالها عن بعضها.

ومن الجانب الآخر، يميل المنظور التشككي إلى تتبع الدقة النظرية (لا المنهجية). فالعالم المتشكك منفتح تماماً لقبول أي دليل في مصلحة الإطار المعرفي الإسلامي بشرط أن يعود هذا الدليل إلى العصور الإسلامية الأولى فعلاً، لا أن يكون صياغة متأخرة تم إسقاطها على الماضي باستخدام الأسانيد. وأي مخالفة لهذا النموذج ستبرر بافتراض أن النصوص الموجودة اليوم متأخرة عن التاريخ الذي يُزعم أنها تعود إليه، أو بأنها صياغات لنصوص أولى قام بتحريفها علماء متأخرون كما هي الحال عندما استخدمت النصوص الشعرية الجاهلية ضمن روايات السيرة. ويعد الواثقون هذا النموذج مغرقاً في التشكك، فطرح مثل هذه النظريات والمنهجيات من دون دليل (ولا يعجب المتشككون لانعدام الدليل طبقاً لنظرياتهم)

---

(٦٠) للمزيد حول مساواة الإسلام باليهودية والنصرانية من الناحية العلمية، انظر: G. R. Hawting, «John Wansbrough, Islam, and Monotheism,» *Method and Theory in the Study of Religion*, vol. 9, no. 1 (1997), pp. 23-38.

سيُعتبر إما انشغالاً بتجارب ذهنية وهمية في أفضل الأحوال، أو هجوماً على الدين الإسلامي في أسوئها[٦١]. وافتراض تواطؤ العالم الإسلامي بأكمله على تزييف المصادر الحقيقية للإسلام يستلزم افتراض مؤامرة تضم أجيالاً متعددة كثيرة وتغطّي مساحات جغرافية شاسعة من دون أن تواجه أي انتقاد. والعبارتان «أجيال متعددة كثيرة» و«مساحات جغرافية شاسعة» تستلزمان قبول المعلومات الواردة في الأسانيد طبعاً. ولا يُشكِل ذلك على العلماء الواثقين نظراً إلى أنه «يجب علينا الانطلاق من افتراض أهلية النظام بشكل عام؛ أي موثوقية الأسانيد من ناحية المبدأ، وذلك حتى يثبت العكس...»[٦٢]، كما يفترض موتزكي.

لذلك، فنحن أمام طريق مسدودة، فافتراضات كل من المتشككين والواثقين لا يمكن إثباتها من وجهة نظر الطرف الآخر. فلو تقبلنا صحة المعلومات التي تحملها الأسانيد من جهة، فمعناه أننا نسلّم بوجود كثير من الأدلة التي تدعم قدم عملية حفظ الأحاديث واستمرارها (ما يعني صحة هذه الأحاديث). فالأسانيد الواردة في المخطط (١) مثلاً، تثبت أن المسلمين الأوائل سعوا إلى حفظ ما يذكرون من القرآن، وأن المتأخرين كانوا في منتهى الدقة في نقلهم له. وإذا قبلنا بحجية الإسناد فسنرى أن هناك كثيراً من الأحاديث التي توضح أن ناقلي الحديث والمفسرين والفقهاء والمؤرخين استخدموا وسائل النقل الشفوية والمكتوبة معاً للتأكد من النقل الدقيق، وأن هذه العملية كانت على نطاق واسع سواء من ناحية الزمان أم المكان، ما ينفي إمكانية التواطؤ. وبالتالي تصبح معظم الأحاديث وأسانيدها موثوقة.

---

(٦١) انظر مثلاً: Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis, MN: Bibliotheca Islamica, 1980), p. 13.

انظر أيضاً مراجعة: R. B. Serjeant: «Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation, by J. Wansbrough,» and «Hagarism: The Making of the Islamic World, by Patricia Crone and Michael Cook,» *Journal of the Royal Asiatic Society*, vol. 110, no. 1 (January 1978), p. 76 ff.

ولمناقشة تتناول ردات الفعل السلبية، انظر: Herbert Berg, «The Implications of, and Opposition to, the Methods and Theories of John Wansbrough,» *Method and Theory in the Study of Religion*, vol. 9 (1997), pp. 11-19.

(٦٢) Motzki, «The Prophet and the Cat: On Dating Malik's Muwatta' and Legal Traditions,» p. 32, note 44.

ولكن إذا رفضنا التسليم بصحة المعلومات التي تعطيها الأسانيد، فلن ننظر إلى أي أدلة يزعم بعضهم أنها تعود إلى القرن الأول والنصف الأول من القرن الثاني الإسلامي. إن الأحاديث أو النصوص ذات الإسناد هي المصدر الوحيد لجميع المعلومات التي لدينا عن تلك الحقبة الزمنية، سواء أكانت هذه المعلومات تاريخية أم شرعية أم تفسيرية أم غيرها.

لذلك، فالوسيلة الوحيدة لدراسة هذه النصوص هي التحليل الأدبي، فالمتون والنصوص فقط هي التي يمكنها أن تدلّ على مصدرها أو زمنها. لكن بماذا يمكننا أن نقارن المتون والنصوص للتوصل إلى هذه المعلومات؟ بمعنى آخر، ما هي المصادر الخارجية التي تمكننا من الحكم على مصادر النصوص وزمانها؟ سيلجأ من يريد الإجابة عن هذه التساؤلات إلى النظريات والافتراضات التي يتبناها. فبالنسبة إلى ونسبرو مثلاً، يسبق التفسير السردي التفسيرين الفقهي والنصي، وهي الفرضية التي تبنّاها للإجابة عن التساؤلات الآنفة. وتنحصر الفائدة من وجود الأسانيد في التدليل على أن النصوص الملحقة بها قد أخذت شكلها النهائي بعد عام ٨٠٠ من الميلاد (أو قبل عام ٢٠٠ من الهجرة بقليل)، وهذا يعني أن الأسانيد لا بد من أن تكون موضوعة، ويستمر الجدال على هذا المنوال.

وبسبب عدم اتفاق هذه الافتراضات على أي نقطة، إضافة إلى عدم وجود أي علاقة تربط الاستنتاجات التي يمكن التوصل إليها عن طريق هذين المنظورين، فإنها تتحاشى محاولة إقناع أنصار المنظور الآخر. فالمتشككون والواثقون لا يقتسمون سوى النزر اليسير من الافتراضات، ما يجعل من محاولة إيجاد حوار أمراً مستحيلاً. وقد يفسر ذلك ما نلاحظه من عداوة يكنّها كل من أنصار المنظورين تجاه الفريق الآخر، التي تتمثل في تبادل الاتهامات بـ «الكسل العلمي» و«التحيز» و«الافتراضات المبالغة» و«الجهل»[٦٣]. وهذه الحال تضعنا أمام اختيار صعب: فهل لدينا الطريقة

(٦٣) J. Schacht, «The Present State of Studies in Islamic Law,» paper presented at: *Atti del terzo Congresso di Studi Arabi e Islamid* (Naples: Istituto Universitario Orientale, 1967), p. 33, and M. Mustafa Al-Azami, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Riyadh: King Saud University, 1985), p. 116.

الموثوقة لإدراك تاريخ الإسلام الأول وفكره، التي يأبى المتطرفون من المتشككين قبولها؟ أم أننا أمام أزمة دينية بين نموذجين متخالفين وضع أحدهما المسلمون أنفسهم وكان الآخر نتيجة تفكير نقدي؟ لا علم لي بذلك، لكن يبدو لي أنه من غير المنطقي أن يتابع المرء جداله الذي يتعارض مع أنصار المنظور الآخر مستخدماً افتراضات يرى معارضون أنها خاطئة.

إذاً، يتبين لنا أن المسائل النظرية والمنهجية لا تنفصل عن دراسات المصادر الإسلامية وأنها تستحق أن نوجه إليها اهتماماً أكبر. وكي ننتهي بملاحظة إيجابية يمكننا أن نوجز نقاشنا كما يأتي؛ لأسباب نظرية ومنهجية، يتفق كل من الواثقين والمتشككين على نقطة واحدة هي أننا لا نمتلك معلومات قطعية، أو فقط القليل جداً منها، عن العقود الأولى من الإسلام. ما يعني أننا ما برحنا نقطة البداية في دراسة المصادر الإسلامية.

مخطوطة فريدة من القيروان في المكتبة البريطانية

كتاب السماع لابن القاسم العتقي وقضايا منهجية(*)

ميكلوس موراني

(*) كان إعلاني عن اكتشاف المخطوطة أول مرة ضمن إطار مشروع الشريعة والدولة في الإسلام التقليدي في معهد الدراسات العليا في الجامعة العبرية في القدس (أيلول/ سبتمبر ١٩٩٩ ـ شباط/ فبراير ٢٠٠٠) التي تسنى لي دخولها بسبب الزمالة التي منحتني إياها الجامعة. وأشكر جميع زملائي وأصدقائي الذين شاركوا في هذا المشروع، لمساهماتهم البناءة وأسئلتهم النقدية، وأخص بالشكر على وجه التحديد البروفيسور يوحنان فريدمان، الرئيس والقوة الدافعة لهذا المشروع، الذي وجه إلي الدعوة للمشاركة في هذا البحث والبقاء في القدس ودعم أعمالي في الجامعة. بدأتُ هذه المقالة وأنهيتها في أثناء تواجدي في مركز بيلاجيو للدراسة والمؤتمرات التابع لمؤسسة روكفلر في أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١. وأعرب هنا عن عميق امتناني لمؤسسة روكفلر وموظفيها الذين فاقت مساهمتهم بشكل رائع كل التوقعات خلال هذه الأسابيع في فيلا سيربولوني.


صفحة فارغة

السيرة الذاتية لمؤلف المقال
ميكلوس موراني

ميكلوس موراني (Miklos Muranyi) هو عالم مستشرق ألماني، وكاتب غربي له اطلاع واسع على المصادر المالكية. أمضى وقتاً طويلاً في هذا المجال، وقام بنشر كتب وبحوث كثيرة. عمل ميكلوس موراني في منصب أستاذ بقسم الدراسات الإسلامية بجامعة بون في ألمانيا، وأستاذ بمعهد دراسة اللغات الشرقية، وعضو في ملتقى أهل التفسير الذي يشارك فيه بما قام به من بحوث ومدارسات. يملك ميكلوس عدداً من المؤلفات تزيد على خمسة، أهمها كتاب **دراسات في مصادر الفقه المالكي** تمّ نشره في بيروت في دار الغرب الإسلامي.

إن الجمع المنظم والتعريف والتصنيف التاريخي للنصوص القديمة الموجودة على هيئة مخطوطات ما هي إلا من الركائز الأساسية اللازمة لدراسة أصول العلوم الإسلامية. وقد انصب التركيز في دراساتي السابقة على مكتبات المخطوطات في شمال أفريقيا وتاريخ الفقه المالكي، حيث خَلُصت في المرحلة الأولى من هذه السلسلة من الدراسات إلى أهمية أن تضم منهجيات البحوث الأساسية كماً كبيراً من النصوص حتى لو كانت الدراسة تقتصر على البحث في ذلك الفرع الصغير نسبياً من تاريخ الفقه الإسلامي، وذلك من أجل أن نتمكن من توضيح البنية الأساسية لتطور الفكر الفقهي المالكي. وبما أن هذا الموضوع يتعلق بدراسة الأصول الإسلامية، وفي ظلّ المهام البحثية التي يلزمنا القيام بها كذلك، يكاد التوصل إلى صياغة أنسب لعنوان هذه الدراسة أن يكون مستحيلاً.

تحول التوجه في مفهوم الأصول الإسلامية نحو تطور النصوص الأساسية والمختلفة في كتاب الأم، وهو التوجه الذي شهد رواجاً في الآونة الأخيرة، وذلك منذ طرح شاخت منظوره حول الفقه الإسلامي. وقد ساهمت الدراسات الفردية والعالمية للفقه الإسلامي بنتائجها المختلفة، والمثيرة للجدل أحياناً، في ظهور المناقشات الإيجابية التي تتناول تاريخ الفقه الإسلامي وأصوله[١]. وبصرف النظر عن بعض الدراسات المتخصصة

(١) انظر مثلاً: Harald Motzki, *Die Anfange der Islamischen Jurisprudenz: Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts*, Abhandlungen fur die Kunde des Morgenlandes; Band L, 2 (Stuttgart: Kommissionsverlag F. Steiner, 1991); Norman Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1993); Christopher Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law: 9th-10th Centuries C.E.* (Leiden: E. J. Brill, 1997); Yasin Dutton, *The Origions of Islamic Law: The Qur'an, the Muwatta', and Madinan 'Amal* (London: Curzon, 1999); Irene Scheinder, *Kinderverkauf und Schuldknechtschaft: Untersuchungen zur fruhen Phase des islamischen Rechts*, Abhandlungen fur die Kunde des Morgenlandes; Band LII, 1 (Stuttgart: Kommissionsverlag F. Steiner, 1999); U. Mitter, «Das Fruhislamische Patronat: Eine

بحالات معينة، فإن هذه الأصول لم تذكر إلا هامشياً وبشكل غير مباشر في أفضل الأحوال، لأنه ـ كما يبدو ـ احتلت تفسيرات جديدة لمصادر معروفة جيداً الصدارة من دون أن تأخذ بالاعتبار المصادر التي عرفت مؤخراً والمتوافرة بسهولة. غير أن هذا لا يشمل جميع الدراسات التي يمكننا أن نستثني بعضها مثل دراسة جاي. إ. بروكوب (J. E. Brockopp) التي تتناول البنية والتاريخ الفقهي لابن عبد الحكم.

تمكن شاخت بحلول عام ١٩٦٧م من لفت الانتباه إلى مجموعة مخطوطات القيروان. إلا أن دراسته الأولى التي وَصَفت بإيجاز بعض المخطوطات النادرة[٢] لم تحظ بالاهتمام في أغلب الأحيان منذ ذلك الحين. لكننا نعلم اليوم أن «مكتبة الجامع»[٣] السابقة في القيروان قد تضمنت وبلا شك أهم اكتشاف ساهم في رسم تصور لأسس الفقه الذي تشكل في المدينة حتى أواخر القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي.

وبناءً على النصوص المرتبة مسبقاً التي ستكملها قريباً تلك المخطوطات، والتي لا تزال غير معروفة وغير مرتبة، والموجودة في قبة السعدية في جامع القرويين في فاس، فستتمكن عن طريق البحث الأساس من تعيين مجموعات محددة من المؤلفات وتحديد علاقتها ببعضها عن

Untersuchung zur Rollevonfremden Elementen bei der Entwicklung des islamischen Rechts,» (Ph. D. Disscration, Nijmegen, 1999), and Jonathan E. Brockopp, *Early Maliki Law: Ibn Abd al-Hakam and his Major Compendium of Jurisprudence* (Leiden: E. J. Brill, 2000).

(٢) Joseph Schacht, «On Some Manuscripts in the Libraries of Kairouan and Tunis,» *Arabica*, vol. 14 (1967), p. 225 ff.

(٣) استخدمت عبارة «مكتبة القيروان» دوماً على الرغم من علمي بعدم وجود مكتبة في القيروان على غرار مكتبات الشرق الأخرى (كالقرويين والزهرية والأزهر ـ ولا حاجة بنا إلى التذكير بالمجموعة الموجودة في اسطنبول). وتعد التسمية المحلية لمجموعة المخطوطات الموجودة في الجامع الرئيس كالمكتبة العتيقة أو المكتبة الأثرية تسمية عشوائية، كما هي التواريخ الحديثة لختم المكتبة الذي يعود إلى الثلاثينيات والذي يظهر في عدد قليل من المخطوطات فقط. وظل الجامع الرئيس مركزاً للتعليم والدراسة من خلال المحاضرات كما تشير قلة من حرود المتن قبل أن تخرب القبائل العربية المدينة في منتصف القرن الحادي عشر. لكن الدروس كانت تعطى في بيوت خاصة في الأغلب، وذلك بسبب الخلافات بين المذاهب أو بسبب الأوضاع السياسية. وليس لدينا أي معلومات تتعلق بنشاط المكتبة التابعة للجامع، على الرغم من وجود سجل يعود إلى عام ٦٩٣هـ/ ١٢٩٤م.

طريق المخطوطات المرتبة زمنياً وعن طريق جمع الجزئيات. وبذلك سيصبح من الممكن تأريخ الأصول الحقيقية بكتاباتها الثابتة وتأريخ نقلها عبر الجيل الذي جاء بعد جيل مؤلفيها مباشرة. ولا يفوتنا أن النصوص الفقهية تحدّد وتصنف تبعاً لأنماط معينة قد تختلف عن تلك التي اتبعها مالك في كتابه **الموطأ** ـ بمختلف رواياته ـ سواء من ناحية المحتوى أم التركيب. لذلك لا يمكننا أن نعتبر الأنماط المتبعة في روايات **الموطأ**، والتي تتبع نهجاً ثنائياً ثابتاً تقريباً يشمل تعريف العرف الفقهي ووصفه باستخدام نصوص الأحاديث المدنية وقياسه بالممارسات الفقهية المقبولة، أقدم مظاهر الفكر الفقهي الإسلامي الذي نقل تدويناً، كما لا يمكننا أن نعتبرها النمط الأول المتبع في الكتابات الأولى كذلك.

وبناءً على ما سبق، يتحتم علينا أن نفترض وجود مؤلفات فقهية تشابه في بنائها كتب المختصرات التي ظهرت في القرن الثالث الهجري قبل انتشار **موطأ** مالك عن طريق تلاميذه، الذي لم يكن له نسخة مكتوبة ثابتة، كما لم يكن «النسخة التي وضعها المحقق الأخير». ومما لا شك فيه أن كتاب الفقه لابن الماجشون، وهو من أهل المدينة، هو أحد هذه المؤلفات[٤]. فقد كانت مجموعات المسائل الفقهية المنفردة غالباً كافية للتوضيح في المسائل الفقهية العملية، كما هي الحال في كتب السماع والمجالس التي تأخذ شكل الملاحظات المدونة غالباً. وقد رتبت بعض هذه المسائل تبعاً للموضوع الفقهي، لكن بعضها الآخر لا يتبع ترتيباً محدداً؛ ككتابات المصري أشهب بن عبد العزيز ـ التي نقلها عنه مباشرة تلميذه البرقي، التي وردت في مجالس أشهب. لكن يبدو أن تفضيل تصنيف المسائل وفقاً لأبواب الفقه مسألة قديمة؛ حيث نلاحظ ترتيب المسائل تبعاً لمواضيعها الفقهية في نقل أول كتابين للسماع، وهما مجموعة الأندلسي زياد بن عبد الرحمن (ت. نحو عام ١٩٣هـ/٨٠٨م) الذي يدعوه علماء

---

(٤) انظر: Miklos Muranyi, *Ein altes Fragment Medienensischer Jurisprudenz aus Qairawan: Aus dem Kitab al-Hagg des 'Abd al-'Aziz b. 'Abd Allah b. Abi Salama al-Magisun (st. 164/780-81)*, Abhandlugen fur die Kunde des Morgenlandes; Band XLII, 3 (Stuttgart: Kommissionsverlag F. Steiner, 1985).

وتظهر ذات التركيبة البنائية في أجزاء أخرى من الكراسة نفسها، وقد هذه الأجزاء في القيروان في ما بعد.

المدينة شبطون[٥]، وكراسة **السماع** لابن القاسم العتقي من مصر، وهي نسخة محفوظة بكاملها.

ولأن كلتا المجموعتين تعود إلى أواسط القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، فإن ترتيب الأبواب فيهما يمكن أن يكون نتيجة تحقيق الأجيال اللاحقة، من دون أن يكون لذلك قاعدة معينة. إلا أن القيام بترتيب المسائل في أبواب لاحقاً يمكن أن يكون بالكاد استثناءً. فإذا نظرنا إلى بعض الجزئيات من كتاب **المسائل المستخرجة من الأسمعة** للأندلسي العتبي (ت. ٢٥٥هـ/ ٨٦٩م) التي سنناقشها لاحقاً، سنلاحظ أنها وردت في التبويب والترسيم لابن أبي زياد القيرواني[٦]. وفي الأندلس، ظهرت المجموعة بأبواب ذات عناوين اقتبُست من مدونة سحنون[٧]. ومن الأكيد أن هذا التغيير الذي قام به المحققون كان لأسباب عملية وأنه لم يؤثر في محتوى هذه الكتابات. أما الشذوذ الظاهر في النص الأصلي الذي يلاحظ كثيراً في المسوّدة المستخدمة، فقد نوقش في الحواشي.

إن نظرة المتشككين وافتراضهم بأن محتوى المخطوطات لا يمكن أن يتعدى زمن كتابة المخطوطة في أفضل الأحوال لا يؤدي سوى إلى تقدير زمني خاطئ في ما يتعلق بنشأة الأصول. ولو افترضنا أننا تمكنا من الوصول إلى نصوص غير معروفة لدينا الآن سوى عن طريق ناقل أو اقتباسات غير كاملة، هذا إذا كانت معروفة أساساً، فسينبغي لنا التعامل مع مسألة تأريخ المخطوطة **أولاً** بعد تحديد مكانها من الأدب الأول وقبل الالتفات إلى دراسة محتواها، أي إن ما يهمنا في البداية هو مكان المخطوطة لا محتواها.

---

(٥) لا تتوافر حالياً سوى أربع صفحات من الرقّ تضم ثلاثة عشر عنواناً من عناوين الأبواب، وهي تتناول مسائل البيوع. وقد وجدت في شهر آذار/ مارس من عام ١٩٩٩ جزئية لا تتعدى صفحاتها ١٦٢ صفحة من الرق، وهي صفحات غير منظومة وغير مرتبة، كما إنها غير مترابطة في محتواها. وقد كتب المخطوطة أبو العرب التميمي، لكن لا يمكن أن تساعدنا الجزئية في الجزم في ما يخص المسوّدة أو النقل، لهذا يتعين علينا أن ننتظر المزيد من الاكتشافات.

(٦) انظر: Miklos Muranyi, *Materialien zur Malikitischen Rechtsliteratur* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1983), pp. 52-55.

(٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٥. للاستزادة عن: ʻUmar ibn ʻAlī ibn al-Fārid, *Ta'rīkh ʻUlama al-Andalus*, edited by Francisco Codera (Madrid: La Guirnalda, 1890), no. 663 and 1307.

أثبت التحليل الدقيق للمخطوطات أن النصوص التي وجدت تعود حقاً إلى مصادر أقدم في زمنها من المخطوطة ذاتها في معظم الحالات. وقد ساهمت التحليلات المتعددة للمخطوطات في وصف المصادر الأولى بشكل دقيق جداً، مكمّلة بعضها بعضاً وموثّقة للاختلافات في نقل المحتوى. لكن التساؤل المتكرّر حول مصداقية الأسانيد في الأحكام المفردة لا يهمنا عند تحليلنا هذه المعلومات. فما يهمنا في الأساس هو نقل المؤلَّف ذاته، أي نقل المجموع الفقهي في المخطوطة قيد الدراسة. ومرة أخرى يمكننا الرد على نقاشات المتشككين حول التاريخ القديم لهذه الكتابات عن طريق حرد المتن والمقابلة والتعليقات الخاصة بتاريخ النصوص والمدروسة بدقة(٨).

سأناقش في بقية هذه المقالة أحد المؤلفات التي تعود إلى الحقبة الأولى، وهو مؤلف ذو أهمية كبيرة بالنسبة إلى الفقه المالكي؛ حيث يعكس في بنيته ومحتواه ونقله النمط الأول من الكتابات المنقولة التي تعود إلى أواخر القرن الثاني الهجري. ولا خلاف على أهمية هذا المؤلف بالنسبة إلى أواخر القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي وذلك على خلاف موطأ مالك بروایاته المختلفة وغير المتناسقة، وهو يتناول مجموعة المسائل لابن قاسم العتقي التي تطرقنا إليها بإيجاز في ما سبق، والتي تصنف في الموطأ كمخطط مبدئي، وليست بالضرورة مسوّدة للكتب المدونة لسحنون.

---

(٨) انـظـر: Miklos Muranyi, *Beiträge zur Geschichte der Hadīt- und Rechtsgelehrsamkeit der Malikiyya in Nordafrika bis zum 5. Jh. d.H.: Bio-bibliographische Notizen aus der Moscheebibliothek von Qairawan* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1997).

تتجاوز اعتراضات المتشككين المعقول أحياناً؛ فقد حمل ردّ ريبون في مراجعته لخلاصة دراساتي للمخطوطات التي وجدت في مكتبة الجامع، والمتمثلة في كتاب *Beitrage* المذكور آنفاً، تقديراً كبيراً بقوله: «لم يضمّن موراني أرقام الفهارس الخاصة بكل مخطوطة بسبب نظام الاستعادة المعقد المستخدم هناك (p. xxxv, note 1). وأنا أرى شخصياً أن هذا يدعو إلى الإحباط: فافتقار التفاصيل الدقيقة يجعلني أشك في الحقائق ويضطرني إلى التسليم بصحتها بناءً على الثقة بالكاتب. انظر: A. Rippen, «Review of Beitrage,» *Journal of Semitic Studies*, vol. 45 (2000), p. 216.

أرى أن هذه رؤية تشككية مخيفة، وأستميح القارئ عذراً على هذا التعبير؛ حيث لا يمكنني أن أقبل بهكذا نقد لنتيجة أبحاثي. لقد قمنا مراراً وتكراراً وعلى مدى ١٥ عاماً بفتح صناديق ومظاريف وحقائب جديدة وغيرها في القيروان؛ حيث كانت أوراق الرق ذات الأصول المختلفة موضوعة معاً بعشوائية ومن دون تنظيم. لهذا كنا نسعى وراء المحتوى ولم يكن سعينا وراء رقم قد يكون وضع عن طريق الصدفة على أحد الصناديق أو المظاريف.

كان اكتشاف المخطوطة عن طريق الصدفة وفي مكان أبعد ما يمكن أن نتصوره مكاناً لحدوث مثل هذه المفاجآت: في المكتبة البريطانية في لندن. ولا مجال للشك في أن هذه المخطوطة أُخذت في الأصل من مجموعة مخطوطات القيروان عام ١٩٢٧م.

عندما نتفحص مجموعة المخطوطات الشرقية في المكتبة البريطانية المدرجة في الفهرس الرقم (٩٨١٠)، سنجد أربعة أجزاء تشكل أجزاء مختلفة لمدونة سحنون مكتوبة في رق؛ لكن هذه المخطوطة ظلت مهملة من قبل ف. سزكين (F. Sezgin)؛ حيث كانت[٩]. وقد ذُكرت هذه الأجزاء أول مرة في القائمة الجديدة للمخطوطات الشرقية ضمن مخطوطات عام ١٩٢٧م كما يأتي: «. . . ستة عشر جزءاً كبيراً من كتاب المدونة برواية سحنون بن سعيد. . . يعود أحدها إلى عام ٣٩٤هـ، وآخر إلى ٣٨١هـ»[١٠]. وقد وضعت المكتبة هذه الأجزاء في النهاية تحت عنوان المدونة الكبرى[١١].

يتوافق الجزءان (أ) (الذي يضم ١٣٢صفحة) و(ب) (الذي يضم ٥٧ صفحة) مع مخطوطة أندلسية، ويحتمل أنهما كُتبا في نهاية القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي. وهناك مخطوطات أخرى مشابهة للمدونة موجودة ضمن ملفات عديدة في مكتبة القرويين في فاس ظهرت في الفترة ما بين ٤٩٦ ـ ٥١٨هـ/ ١١٠٢ ـ ١١٢٤م في الأندلس[١٢].

أما الجزءان (ج) (الذي يضم ١٩ صفحة) و(د) (الذي يضم ١٧ صفحة) فيضمان جزئيات فقط، وهما مجموعان معاً في جزء واحد. ويضم الجزء (ج) بعض أبواب كتاب النكاح من المدونة؛ ويظهر أنه من بقايا كتاب يعود إلى مكتبة جامع القيروان الأولى. وتنتهي الجزئية بكتاب النكاح وشهادة مؤرخة

---

(٩) Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums, Band I: Qur'dnwissenschaften, Hadith, Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik bis ca. 430 H.* (Leiden: E. J. Brill, 1967), p. 469.

(١٠) كتبت الحاشية «وآخر إلى ٣٨١ هـ» بين السطور بخط يد مختلف.

(١١) Roderic Vassie, ed., *Classied Handlist of Arabic Manuscripts Acquired since 1912* (London: British Library, Humanities and Social Sciences, 1995), vol. 1: *Islamic Law*, pp. 22-23, nos. 148-152.

(١٢) انظر: Miklos Muranyi, *Die Rechtsbucher des Qairawaners Sahnun b. Said: Entstehungsgeschichte und Werkuberlieferung*, Abhandlungen fur die Kunde des Morgenlandes Band LII, 3 (Stittgart: Kommissionsverlag F. Steiner, 1999), pp. 93 ff and 155-165.

بشهر جمادى الثانية من عام ٣٨١هـ/ آب٩٩١م. وقد تضمنت بعض الحواشي اقتباسات عن يحيى بن عمر الكناني (٢١٣هـ/ ٨٢٨م ـ ٢٨٩هـ/ ٩٠٢م)(١٣) من القيروان، والمعروف برواياته لكتب الفقه عن سحنون ضمن أعمال أخرى. وقد أخرج تلامذته، ومنهم أبو بكر بن اللباد (ت. عام ٣٣٣هـ/ ٩٤٤م) ملحقاً يتبع حرد المتن(١٤). وتضمّنت بعض الجزئيات التي تعود اليوم إلى ممتلكات مكتبة الجامع، ملاحق أخرى مشابهة تعود إلى مطلع القرن الرابع الهجري. ويعود إلى القيروان أيضاً ملحق آخر لا يتعدّى طوله عشرة أسطر، لكنه تالف بشكل كبير حيث ينقصه ما بين ١٥ إلى ٢٠ حرفاً من كل سطر. ويرجع هذا الملحق إلى شرح كتبه محمد بن مسرور العسّال (ت. عام ٣٤٦هـ/ ٩٥٨م)(١٥)؛ ويحتوي على ثلاث مسائل فقهية للفقيه المصري محمد بن عبد الله بن عبد الحكم في رواية القيرواني محمد بن محمد بن خالد الطرزي (المتوفى في عام ٣١٧هـ/ ٩٢٧م)(١٦).

ويضم الجزء (د) ١٧ صفحة من كتاب الوصايا من المدونة، وهو في الأغلب ذو أصل أندلسي.

أما الجزء (هـ) بصفحاته العشرين فهو الجزء الوحيد من المجموعة الذي حُفظ كاملاً بصفحة العنوان والصفحة الأخيرة وحرد المتن. لكن المخطوطة نُسبت خطأً إلى الجزئيات المذكورة آنفاً من مدونة سحنون، وكنتيجة لذلك فقد أعطيت أكثر من حقها في الدراسات السابقة. ونجد كمثال على هذا ملاحظة العالم فازي (Vassie) التي ذكر فيها: «يظهر أن

---

(١٣) انظر: المصدر نفسه، ٦٦ ـ ٦٩، و Muranyi, *Beiträge zur Geschichte der Had?t- und Rechtsgelehrsamkeit der Malikiyya in Nordafrika bis zum 5. Jh. d.H.: Bio-bibliographische Notizen aus der Moscheebibliothek von Qairawan*, pp. 92 ff and 114-117.

(١٤) Muranyi: *Beiträge zur Geschichte der Hadīt- und Rechtsgelehrsamkeit der Malikiyya in Nordafrika bis zum 5. Jh. d.H.: Bio-bibliographische Notizen aus der Moscheebibliothek von Qairawan*, pp. 189 ff and 193-194, and *Die Rechtsbucher des Qairawaners Sahnun b. Said: Entstehungsgeschichte und Werkuberlieferung*, pp. xiii, note 6, and 67-68.

(١٥) المصدران نفسهما، ص ٢١٣ ـ ٢١٧، وص ٥٥ ـ ٥٨ على التوالي.

(١٦) انظر: أبو الفضل عياض بن موسى القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة مذاهب مالك (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٦٥ ـ ١٩٨٣)، ج ٥، ص ١٠٣. انظر أيضاً: Muranyi, *Die Rechtsbucher des Qairawaners Sahnun b. Said: Entstehungsgeschichte und Werkuberlieferung*, p. xiii, note 7.

كتاب النذور المدون في جزئية حفظت في رق قد أُخذ من المؤلف السابق. وهو نسخة مؤرخة بتاريخ ٣٩٤هـ/ ١٠٠٣م»[١٧].

أما بالنظر إلى التاريخ الفقهي فلا يمكن أن يكون هذا الكتاب مدونة سحنون. لكنه قد يكون مخطّطاً مبدئياً له علاقة بالمدونة كما يظهر من رواية سحنون: سماع المصري عبد الرحمن بن قاسم العتقي (ت. عام ١٩١هـ/ ٨٠٦م)[١٨]، وهو المصدر المعروف والأهم من مصادر سحنون في مدونته. أضف إلى ذلك أن هذه المدونة كانت تعود في الأصل إلى مكتبة الجامع في القيروان، وتضم صفحة العنوان ملاحظات متعددة تُدوّن هبات مختلفة من أواخر القرن الرابع أو مطلع القرن الخامس الهجري وذلك بأسلوب قيرواني واضح. ولا يذكر سماع ابن القاسم العتقي إلا نادراً حتى في كتب الفقه المسجلة جميعها تقريباً في مكتبة القيروان. وهذا ليس بغريب إذا ما عرفنا أنه لم تُكتشف هناك أي كراسة بصفحة العنوان والصفحة الأخيرة باستثناء كراسة لكتاب النكاح والرضاع من سماع ابن القاسم في رواية أبو العرب التميمي (ت. ٣٣٣هـ/ ٩٤٥م)[١٩]. وقد اكتسب اكتشاف المخطوطة في المكتبة البريطانية أهمية كبرى من جانب آخر أيضاً: فالمخطوطة تضم كتاب النذور من مجموعة المسائل لابن القاسم

---

(١٧) Vassie, ed., *Classied Handlist of Arabic Manuscripts Acquired since 1912*, vol. 1: *Islamic Law*, pp. 22-23, nos. 148-152.

(١٨) للمزيد عنه، انظر: القاضي عياض، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٤٤؛ إبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون، **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، تحقيق محمد الأحمدي أبو النور (القاهرة: دار التراث، ١٩٧٢)، ج ١، ص ٤٦٥؛ الحافظ أبو عبد الله شمس الدين الذهبي: **سير أعلام النبلاء**، تحقيق شعيب الأرناؤوط وحسين الأسد (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦)، ج ٩، ص ١٢٠ ـ ١٢٥، و**تاريخ الإسلام**، تحقيق عمر عبد السلام تدمري (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩١)، ج ١٣، ص ٢٧٤ ـ ٢٧٨؛ جمال الدين يوسف بن عبد الرحمن أبو الحجاج المزي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، تحقيق بشّار عوّاد معروف (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣)، ج ١٧، ص ٣٤٤ ـ ٣٤٧؛ أحمد بن علي المقريزي، **المقفّى الكبير**، تحقيق محمد اليعلوي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩١)، ج ٤، ص ٤٨، و Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums, Band I: Qur'dnwissenschaften, Hadith, Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik bis ca. 430 H.*, vol. 1, p. 465.

(١٩) Muranyi, *Beiträge zur Geschichte der Hadīt- und Rechtsgelehrsamkeit der Malikiyya in Nordafrika bis zum 5. Jh. d.H.: Bio-bibliographische Notizen aus der Moscheebibliothek von Qairawan*, p. 54.

المصري كاملاً بوصف دقيق لحلقات علماء القيروان في مطلع القرن الرابع الهجري في كل من عنوان الكتاب في صفحة العنوان والرواية الموجودة في الصفحة الأخيرة.

(١)

صفحة العنوان (الصفحة ١أ) بترتيب السطور كما ظهرت في الأصل:

١ كتاب النّذور من سما

٢ ع ابن القاسم من مالك

٣ بن أنس رواية سحنون بن

٤ سعيد عن عبد الرّحمان بن القاسم

٥ عن مالك بن أنس رحمت (!) الله عليه

٦ وصلّى الله على نبيّه محمّد وعلى آله وسلّم

٧ ممّا حبسه محمّد بن عيسى بن مناس على مَنْ يقول

٨ بمذهب مالك بن أنس [ﷺ]

وقد وردت عبارة قوبل وصحّ، وهو أسلوب قيرواني يستخدم في المخطوطات ليشير إلى مقارنة الكراسة بالمسوّدة المستخدمة، في أعلى اليسار من صفحة العنوان[٢٠].

---

(٢٠) من الجدير بالاهتمام ما نشاهده من طريقة إملاء عبارة رحمت الله الواردة في السطر الخامس من العنوان بالتاء الطويلة، وهو إملاء نشاهده كثيراً في جزئيات المخطوطات التي تعود إلى تلك الفترة وما قبلها. انظر: Raif Georges Khoury: *Chrestomathie de Papyrologie Arabe: Documents relatifs à la vie privée, sociale et administrative dans les premiers siècles islamiques* (Leiden: E. J. Brill, 1993), pp. 167-169, et *'Abd Allāh b. Lahi'a (97-174/715-790): Juge et grand maître de l'Ecole Egyptienne: Avec edition critique de l'unique rouleau de papyrus arabe conserve a Heidelberg* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1986), p. 245, line 25.

(نص عربي) في مخطوطات هيدلبيرغ. وتعد هذه استثناء بالنسبة إلى مخطوطات القيروان. وقد ظهرت هذه الطريقة في إملاء الكلمة في ختام رسالة شخصية من سحنون إلى زياد شبطون.

من الجلي أن زياد بن عبد الرحمن، المعروف بشبطون (المتوفى بين عامي ١٩٣ ـ ٢٠٤هـ/ ٨٠٨ ـ ٨١٩م) (مات سنة ثلاث وتسعين ومائة وقيل: مات سنة تسع وتسعين/ سير أعلام النبلاء)،

حرد المتن

ينتهي الكتاب بالصفحة ٢٠ب من المخطوطة كاملة بالمدخل الآتي الذي سأقدمه هنا بترتيب السطور كما ظهرت في الأصل أيضاً:

١ تمّ كتاب النّذور والحمْدُ لله على عوْنه وإحسانه

٢ وصلّى الله على نبيِّه محمّدٍ وعلى آله وسلّم تسليماً كثيراً

٣ وذلك في شهر صفر من سنة أربعة [أربع] (!) وتسعين وثلاثمائة من التأريخ

٤ كتبتُهُ من كتاب أبي القاسم زياد بن يونس السّدريّ وقابلتُهُ به، وصحّحته عليه وقرأْتُهُ على

٥ أبي الحسن عليّ بن محمد بن مسرور الدبّاغ سنة أربعة [أربع] (!) وأربعين وثلاثمائة

ليس هو من وُجّهت إليه هذه الرسالة، لكنها وُجّهت إلى أحد حفدته، وهو زياد بن محمد بن زياد (المتوفى عام ٢٧٣هـ/ ٨٨٦م). انظر: القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة مذاهب مالك، ج ٤، ص ٤٤١؛ و Ibn al-Fārid, *Ta'rīkh 'Ulama al-Andalus*, p. 458.

انظر أيضاً: María Isabel Fierro, «Tres familias andalusíes de época omeya apodadas «Banu Ziyad,» in: Manuela Marín y Jesús Zanón, eds., *Estudios onomástico-biográcos de Al-Andalus*, Familias Andalusíes; V (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992), pp. 103-104.

ولا يعرف سبب تلقيبه بذات اللقب.

في الجزء الأخير من مسند حديث مالك بن أنس للبغدادي قاضي إسماعيل بن إسحاق (الصفحة ٧ب، السطر ١٠)، في حديث لعائشة في مخطوطة رواية القعنبي، نجد الطريقة ذاتها في الإملاء: السلام عليك أيها النبي ورحمت الله؛ انظر: **الموطأ** [برواية القعنبي]، تحقيق عبد المجيد تركي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٩)، ص ٢٧٨ ـ ٢٧٩. لقد نُقلت المخطوطة إلى القيروان وظهرت إلى النور في حياة المؤلف؛ ولها في النهاية مدخل ثانوي، أي إنه يأتي في ما بعد، وهو يعود إلى عام ٢٨٣هـ/ ٨٩٦م. انظر: M. Muranyi, «Qairawaner Miszellaneen II: Das Kitab Musnad Malik b. Anas von Isma?il b. Ishaq al-Qadi (199/815-282/895),» *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, vol. 138, no. 1 (1988), p. 128 ff.

كما نجد الطريقة ذاتها في الإملاء في عبارة «رحمت الله عليه» تبعت اسم المؤلف في مخطوطة متأخرة نسبياً من مخطوطات مكتبة الجامع، في صفحة العنوان للجزء الثاني من كتاب المعونة لدارس مذاهب عالم المدينة إملاء القاضي عبد الوهاب بن علي (ت. ٤٢٢هـ/ ١٠٣١م)، والتي كانت بحوزة محمد بن إبراهيم الغافقي من القيروان.

عناوين الأبواب

تبدأ المخطوطة في الصفحة (١ ب) بجزء من ١٨ سطراً من دون عنوان، ولم يحفظ منه سوى مسألة واحدة وردت بنص مشابه في شرح أبي الوليد بن رشد للعتبية: «سئل عن رجل سأل رجلاً أمراً يخبره...»[٢١].

وقد خُطّت معظم عناوين الأبواب في المخطوطة بخط قيرواني جميل، كما كانت هناك بعض العناوين التي كتبت بخط عادي ومن دون أن تبتدئ بسطر جديد.

في ما يأتي، سأُتبع عناوين الأبواب في المخطوطة بالنصوص المشابهة التي وردت في شرح العتبية للأندلسي أبي الوليد بن رشد في مؤلفه الكبير **البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة**. وسأضع المرجع الخاص ببعض نصوص المخطوطة إلى جانب النصوص المشابهة لها في **البيان والتحصيل**.

اقتبس أبو الوليد بن رشد جميع النصوص الواردة هنا من العتبية بشكل مباشر. وقد وردت فيها برواية: محمد بن عمر بن لبابة (ت. عام ٣١٤هـ/ ٩٢٦م) عن العتبي (ت. عام ٢٥٥هـ/ ٨٦٩م) عن سحنون عن ابن القاسم (عن مالك). ولا نعلم ما إذا كان العتبي قد استخدم في كتابه جميع المسائل التي أوردها القاسم في **سماعه**. ويبدو أن شرح أبي الوليد بن رشد يشكل أهم مدخل إلى كتاب **المستخرجة** من السماع للعتبي، وذلك على الرغم من عدم ضمه لجميع المسائل الفقهية المنقولة في كتاب **سماع** ابن القاسم.

الصفحة (١ب):

ما لا يكون فيه اللغو من الأيمان؛

ما يكْرَهُ الحلف فيه؛

القسم في العزيمة؛

---

(٢١) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، **البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة**، تحقيق محمد حجي [وآخرون] (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٤)، ج ٣، ص ١٠٧ ـ ١٠٨.

الصفحة (٢ أ):

طول الهجرة؛

الحلال على حرام؛

ما يجوز مِنّ الرّقاب؛

البيان والتحصيل،١٢: ٤٤١: الرجل يوصي برقبة....(الصفحة ٢ أ).

استبدال الرّقاب؛

الصفحة (٢ ب):

كفّارة الأيمان؛

كفّارة قتْل الخطأ وغيره؛

الصفحة (٣ أ):

الإطعام في الكفّارات؛

البيان والتحصيل،٥: ١٦٩:سئل عن رجل يكون عليه كفارة الظهار...

(الصفحة ٣ أ).

مَن حلف بالمشي إلى بيْت الله فحَنَثَ

البيان والتحصيل،٣: ٤٦٤: قال مالك من حلف بالمشي إلى بيت الله...

(الصفحة ٣ أ)[٢٢]؛

البيان والتحصيل، ٣: ١٣٣ ـ ١٣٤: سئل مالك عن امرأة المولى عليها... (الصفحة ٣ ب)؛ **البيان والتحصيل**، ٣:٤٤٤ ـ ٤٤٥: سئل عن رجل أوصى أن يُمشى عنه... (الصفحة ٣ ب)؛ **البيان والتحصيل**، ٣: ٤٠٤: وقال مالك من خرج في مشيٍ عليه...(الصفحة ٤ أ).

---

(٢٢) قارن ذلك أيضاً بـ: المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٣١.

الصفحة (٤ أ):

التّخيير في النّذر؛

مَنْ نذر صيامَ سَنَةٍ والأشهر الحرم؛

الصفحة (٤ ب):

مَنْ نذر شهراً بعيْنه فمرض أو شغل؛

البيان والتحصيل، ٢: ٣٠٤: قال مالك في الذي نذر صيام يومي الخميس. . .(الصفحة ٤ ب).

مَنْ نذر ألّا يكلّم إنساناً؛

البيان والتحصيل، ٢: ٣٠٥: وسئل عمن نذر صياماً بالمدينة. . . (الصفحة ٤ ب).

نذْر الطّاعة والمَعْصية؛

البيان والتحصيل، ٣ ك ٤٧٤: وقال في امرأة جعلت على نفسها مشياً إلى بيت الله. . .(الصفحة ٤ ب)؛ المدونة، ٣: ١١١: قال ابن القاسم من نذر أن يطيع الله في صيام أو صلاة. . .(الصفحة ٥ أ).

الصفحة (٥ أ ك):

الحلف بهدْي رجلٍ حرّ؛

البيان والتحصيل، ٣: ١٣٢ ـ ١٣٣: وسئل عن الرجل يحلف أن يحمل الشيء على عنقه. . .(الصفحة ٥ ب).

الصفحة (٥ ب):

مَنْ نَذَرَ حمْل ما لا يطيق إلى بيْت الله ونذر العبْد؛

مَنْ نذر ألّا يكلّم إنساناً؛

كفّارة طعام العبْد؛

ما ليس فيه كفّارة؛

الصّيام في الكفّارة مِنَ الظّهار؛

الصفحة (٦ أ):

مَنْ نَذَرَ جوار أيّام؛

نذْر مشْي إلى مسْجد النبي وبيْت المقدس؛

مَنْ جعل على نفْسه الإحرام منْ حجّ أو عمرةٍ؛

مَن جعل ماله أو شيئاً من ماله هدياً في سبيل الله حتّى يجد صاحبه؛

الصفحة (٦ ب):

نذر نحْر البدن؛

البيان والتحصيل، ٣: ١٢٥: سئل عن ابنيْ عم وقع بينهما ميراث...

(الصفحة ٧ أ)؛ **البيان والتحصيل**، ٦: ٢٦: وسئل عن رجل حلف بطلاق امرأته لا يرفعنّ أمراً إلى السلطان...

(الصفحة ٧ ب)؛ **البيان والتحصيل**، ٦: ٢٤: وسئل عن رجلٍ كانت بينه و[بين] رجل خصومة...(الصفحة ٧ ب).

نذر نحر الولد وغيره؛

الصفحة (٨ أ):

مَنْ حلف ألّا يدخل بيْتاً بليلٍ أو نهارٍ؛

مَنْ حلف في طعام بيده ألّا يأكل منه رجلٌ؛

ومَنْ حلف ألّا يأكل طعاماً دُعي إليه؛

مَنْ حلف ألّا يدخل رجلٍ سمّاه؛

مَنْ حلف ألّا يلبس ثوْباً بعيْنه؛

مَنْ حلف ألّا يكلّم رجلاً ليلةً؛

الصفحة (٨ ب):

ما يُنَوَّى فيه الحالف؛

البيان والتحصيل،٦: ١٦: وسئل عن رجل حلف ألّا يكلم امرأته كذا

وكذا. . . (الصفحة ٨ ب)؛ **البيان والتحصيل**، ٣: ١١٢: وسئل عن رجل ألّا يكلم رجل [رجلاً] فسافر معه. . .(الصفحة ٨ ب)؛ **البيان والتحصيل**، ٦: ٨ ـ ٩: وسئل عن رجل كانت معه أخت امرأته ساكنة معه. . .(الصفحة ٨ ب)؛ **البيان والتحصيل**، ٦: ٢٨ ـ ٢٩: وسئل عن رجل كان له سوط وأنه غاب عن أهله. . .(الصفحة ٨ ب)؛ **البيان والتحصيل**، ٦: ٥٧: وسئل عن رجل حلف بطلاق امرأته وغاضبته. . .(الصفحة ٩ أ)؛ **البيان والتحصيل**، ٦:٤٦: وسئل عن رجل حلف بطلاق امرأته البته وعوتب في شيء من أمرها. . . (الصفحة ٩ أ)؛ **البيان والتحصيل**، ٦: ١٨: وسئل عن الرجل يحلف لامرأته بطلاقها البته إن أنفق عليها سنتان [سنتين]. . .(الصفحة ٩ أ)؛ **البيان والتحصيل**، ٣: ١٠٣: وسئل عن امرأة دخل عليها زوجها فوجد عندها قرابة. . .(الصفحة ٩ أ)؛ **البيان والتحصيل**، ٦: ٤١ ـ ٤٢: وسئل عن رجل قالت له امرأته يا ابن الخبيثة. . .(الصفحة ٩ أ؛ قارن هذه بالصفحة ١١ ب التالية)؛ **البيان والتحصيل**، ٥: ٢٢١: وسئل عن رجل قال لامرأته حُرّم علي ما حلّ ل. . .(الصفحة ٩ ب)؛ **البيان والتحصيل**، ٥: ٢٢٦: وسئل عن رجل وقع بينه وبين امرأته يمين [استخدام قديم ـ والصحيح: شرٌ]. . . (الصفحة ٩ ب)؛ **البيان والتحصيل**، ٣: ١١١: وسئل عن رجل إن نام حتى يوتر فعليه صدقة. . .(الصفحة ٩ ب)؛ **البيان والتحصيل**، ٦: ٤٠: وسئل عن غلام راهق الحلم. . .(الصفحة ١٠ أ).

الصفحة (١٠ ب):

ما يلزم من الأيمان؛

إصابة الرّجل الجارية فيها يمينٌ؛

الصفحة (١١ أ):

يمينُ المكْرَه؛

مَنْ حلف ألّا يضع من ثمن سلعةٍ باعها ثمّ أراد أنْ يُقيل منها؛

الصفحة (١١ ب):

الحلف بالطّلاق ممّا نسك فيه للشّبهة

البيان والتحصيل، ٦:٧ وسئل عن رجل حلف قال امرأته طالق إن زدت

على رطل وربع. . . (الصفحة ١١ ب)؛ **البيان والتحصيل**، ٦:٣٦: سئل عن رجل حلف بطلاق على موت ناقة. . .(الصفحة ١١ ب)؛ **البيان والتحصيل**، ٦: ٤١ ـ ٤٢ وما ذكرت من امرأة الرجل الذي قالت له امرأته يا ابن الخبيثة ثم جحدت أن تكون قالت ذلك له. . . (الصفحة ١٢ أ؛ قارن هذا بالصفحة ٨ ب السابقة).

الصفحة (١٢ أ):

الرّجل يحلف بالطّلاق ليقضينّ رجلاً حقّه إلى أجلٍ؛

البيان والتحصيل،٦:٢٧: وسئل عن رجل يكون له على الرجل الحق فيحلف بطلاق امرأته ليقضين حقه. . .(الصفحة ١٢ ب).

الصفحة (١٣ أ):

مَنْ حلف على المنفعة؛

الصفحة (١٣ ب):

جامع الحنث؛

البيان والتحصيل، ٣:٩٣: سئل عن مملوك حلف لغريمه. . . (الصفحة١٣ ب)؛ **البيان والتحصيل**، ٣:١١٢: وسئل عن رجل حلف على جارية له بعتق ما يملك في عود بيده. . . (الصفحة ١٤ أ)؛ **البيان والتحصيل**، ٦:٤٣: وسئل عن رجل كسا امرأته ثوبين. . .(الصفحة١٥ أ).

الصفحة (١٥ ب):

مَنْ حلف ألّا يساكن رجلاً ويجاوره ولا يصحبه؛

الصفحة (١٦ ب):

باب مَنْ حلف بالطّلاق على ضرْب الخطأ والنسيان؛ **البيان والتحصيل**، ٩:٣٠٦: وسئل عن رجل حلف ليجلدن امرأته خمسين سوطاً. . .(الصفحة ١٧ أ).

الصفحة (١٧ أ):

جامع الأيمان؛

البيان والتحصيل، ٦:٣٣: وسئل عن رجل كان بينه وبين رجل

منازعة. . . (الصفحة ١٧ أ)؛ **البيان والتحصيل**، ٦:٣٢: وسئل عن رجل كانت له بنت متزوجة فقام بينه وبين زوجها شر. . .(الصفحة ١٧ أ)؛ **البيان والتحصيل**، ٣:١٠٠: وسئل عن رجل كان له على رجل حق فماطله به. . .(الصفحة ١٧ ب)؛ **البيان والتحصيل**، ٦:٢١: وسئل عن رجل استأجر رجلاً يعمل له. . .(الصفحة ١٨ ب)؛ **البيان والتحصيل**، ٦:٤٢: وسئل عن رجل كانت بينه وبين امرأته منازعة في بيت. . .(الصفحة ١٨ ب)؛ **البيان والتحصيل**، ٦:٢٠: وسئل عن رجل حلف بطلاق امرأته البته إن خرجت إلى أهلها. . .(الصفحة ١٨ ب)؛ **البيان والتحصيل**، ٦:٢٢: قال ابن القاسم وحدثني ابن كنانة أن مالك [مالكاً] سئل عن رجل سأل رجلاً سلفاً. . . (الصفحة ١٨ ب)؛ **البيان والتحصيل**، ٦:٥٥: وسئل عن رجل اشترت امرأته ثوباً بدين. . .(الصفحة ١٨ ب)؛ **البيان والتحصيل**، ١٤: ٤١٣ ـ ٤١٤: وسئل عن امرأة كانت تبيت مع عمٍ لها. . .(الصفحة ١٨ ب).

الصفحة (١٩ ب):

مَنْ حلف على أمْرٍ بعتْق رقيقٍ ثمّ أفاد بعد اليمين رقيقاً؛

الذي يحلف على تكذيب مَنْ يشهد عليه والذي يُقرّ على نفسه باليمين؛

مَنْ حلف ليتزوّجنّ على امرأته؛

الصفحة (٢٠ أ):

مَنْ يحلف البيّنة على ما يدّعي في [. . . .]؛

رجوع اليمين على ما بقي من الطلاق؛

(٢)

نقل الكتاب

يمكننا أن نتتبع رواية المخطوطة بكاملها تقريباً بالاعتماد على المعلومات الموجودة في صفحة العنوان والصفحة الأخيرة وصولاً إلى تاريخ تدوينها عام ٣٩٤هـ/١٠٠٣م. وكما هي الحال في جزئيات مؤلفات الفقه ذات الأصول المصرية الموجودة في مكتبة جامع القيروان، يرتبط الاقتباس المباشر من الكتاب وكذلك نقله إلى القيروان بسحنون بن سعد

(الذي عاش في الفترة بين ١٦٠هـ/ ٧٧٦م و٢٤٠هـ/ ٨٥٤م) الذي بدأ رحلته الطويلة في طلب العلم إلى مصر وسورية والحجاز في عام ١٧٨هـ/ ٧٩٤ ـ ٧٩٥م على الأرجح. وكان يدرس في حلقة ابن القاسم العتقي عندما بلغ الخامسة والعشرين من عمره؛ حيث كان ابن القاسم أهم مصادره في المدونة والمختلطة في الفسطاط. وقد عاد إلى القيروان في عام ١٩٠ ـ ١٩١هـ/ ٨٠٥ ـ ٨٠٦م تقريباً[٢٣].

ويُظهر حرد المتن في المخطوطة الكيفية التي نُقل بها الكتاب: فقد درس الناسخ الذي لم يرد ذكره في موضع آخر من المخطوطة، السماع على يد علي بن محمد بن مسرور الدبّاغ، أبو الحسن القيرواني (الذي عاش في الفترة بين ٢٧١هـ/ ٨٨٤م و٣٥٩هـ/ ٩٧٠م). وقد عُرف هذا الأخير في مطلع القرن الرابع الميلادي كراوٍ لعدة مؤلفات تشمل مدونة سحنون وموطأ مالك برواية ابن القاسم وجامع ابن وهب والمختصر الكبير في الفقه لابن عبد الحكم[٢٤]. وقد امتلك معاصره زيد بن يونس، أبو القاسم السدري (الذي عاش في الفترة ما بين ٢٨٢هـ/ ٨٩٥م و٣٦١هـ/ ٩٧٢م) عدداً من الكتب كما أفادت مصادر السيرة[٢٥]، وهو ما أثبته حرد المتن في عدد من مخطوطات القيروان[٢٦]. وكانت مسوّدته هي الرواية التي استخدمها الناسخ في وضع كتابه (كتبته من كتاب أبي القاسم)، وذلك لمقابلته (وقابلته به)، وتصحيحه (وصححته عليه). وتفصل بين دراسة السماع على

---

(٢٣) لمعرفة المزيد عنه وعن أنشطته في التعليم، انظر: Muranyi, *Beiträge zur Geschichte der Hadît- und Rechtsgelehrsamkeit der Malikiyya in Nordafrika bis zum 5. Jh. d.H.: Bio-bibliographische Notizen aus der Moscheebibliothek von Qairawan*, pp. 33-35.

وللتعرف إلى تواريخ رحلاته، انظر: Muranyi, *Ein altes Fragment Medienensischer Jurisprudenz aus Qairawan: Aus dem Kitab al-Hagg des 'Abd al-'Aziz b. 'Abd Allah b. Abi Salama al-Magisun (st. 164/780-81)*, pp. 11 ff.

(٢٤) انظر: Muranyi, *Beiträge zur Geschichte der Hadît- und Rechtsgelehrsamkeit der Malikiyya in Nordafrika bis zum 5. Jh. d.H.: Bio-bibliographische Notizen aus der Moscheebibliothek von Qairawan*, pp. 221-225.

(٢٥) عبد الرحمن بن محمد الدبّاغ، **معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان**، تحقيق محمد ماضور (تونس: المكتبة العتيقة، ١٩٧٨)، ج ٣، ص ٧٩.

(٢٦) انظر: Muranyi: «Qairawaner Miszellaneen II: Das Kitab Musnad Malik b. Anas von Isma'il b. Ishaq al-Qadi (199/815-282/895),» vol. 10, p. 215 ff, and *Die Rechtsbucher des Qairawaners Sahnun b. Said: Entstehungsgeschichte und Werkuberlieferung*, pp. 40-41, 59 and 84.

يد الدبّاغ عام ٣٤٤هـ/ ٩٥٥م وتدوين الكتاب خمسون عاماً بالضبط؛ وعلى هذا فلا بد من أن تكون نسخة رواية السدري لدى الناسخ ليتمكن من إتمام الكراسة في شهر صفر من عام ٣٩٤هـ/ ١٠٠٣م.

وليست الملاحظات الواردة في حرد المتن السابق ذكره هي الدليل الوحيد على أن المخطوطة قد أُنجزت باستخدام مسوّدة مكتوبة أقدم منها؛ فالأخطاء النمطية التي يرتكبها الناسخ عادة عند كتابته المخطوطة تشير أيضاً إلى الحقيقة ذاتها. فأخطاء النسخ التي لم تحظ بالاهتمام المناسب عند دراسة المخطوطات على حد علمي، لها أهمية خاصة عندما يستحيل تتبع «النقل المكتوب» لجزئية ما بسبب عدم توافر معلومات السيرة المناسبة أو عدم اكتمالها.

نلاحظ في الصفحة (٨ أ)، في باب من حلف ألّا يكلم رجلاً ليلة أن الناسخ كتب في الأصل، «إني لأكره (إنما) إلا أن يكون إنما حلف في ذلك». لقد أصاب الناسخ في حذفه لـ (إنما) الأولى التي كتبت بين قوسين لأن مكانها الصحيح يقع بعد الكلمات الثلاث التالية.

ولم يقتصر حذف الناسخ لبعض الكلمات عند نسخه للسطر ذاته بل تعدّى ذلك إلى تجاوز عدة أسطر. ففي السطرين ٣٢ ـ ٣٣ من الصفحة ١٤ ب، تبدأ إحدى المسائل كما يأتي: وسئل عن امرأة حلفت بالمشي إلى (بيت الله) على أخت لها ألّا تشهد لها. ونلاحظ أن الناسخ أصاب في هذا الموضع أيضاً عندما حذف العبارة بين القوسين. فقد عدّل في كتابة كلمة بيت في هذا السطر مستبدلاً بها كلمة الكعبة ومحا كلمة الله. وتعود عبارة بيت الله المكتوبة بين القوسين إلى مسألة أخرى تلي المسألة السابقة بخمسة أسطر وهي: وسئل عن رجل حلف بالمشي إلى بيت الله[٢٧]. وقد اضطُر الناسخ إلى كتابة بقية المسألة في صفحة أخرى[٢٨].

وتوثق الأمثلة السابقة ظاهرة إسقاط بعض الكلمات أو حتى أسطر بأكملها ومن ثَمّ الحصول على نسخة جديدة. كما توضح أيضاً أن الناسخ

---

(٢٧) الصفحة ١٤ ب السطر ٣٨ وحتى الصفحة ١٥ أ السطر ١.

(٢٨) هذه المسائل الفقهية غير موجودة في كتاب: ابن رشد القرطبي، **البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة**.

كان يدرك الأخطاء مباشرة، وذلك مما نلاحظه من أن تصحيح الأخطاء يكون في السطر ذاته وليس في ما يليه أو بين السطور أو في الحواشي.

ويمكننا أن نتتبع النقل الأساس انتقالاً من المؤلف ووصولاً إلى المخطوطة وذلك باستخدام المعلومات الموجودة في صفحة العنوان والصفحة الأخيرة. وقد ظهر النقل الأساس كما يأتي:

ابن القاسم ← سحنون بن سعيد؟

رواية السدري ← قراءة محمد بن مسرور الدبّاغ عام ٣٤٤هـ/ ٩٥٥م كتابة المخطوطة في شهر صفر ٣٩٤هـ/ تشرين الثاني ١٠٠٣م.

وقد ظهرت الحاشية التي تبين واهب المخطوطة في كثير من المخطوطات القيروانية في العقود اللاحقة؛ وقد توفي الواهب محمد بن أبي موسى عيسى بن مونس اللواتي الذي دوّن الهبة في صفحة العنوان بنفسه (طبقاً لمقارنات المخطوطة بسجلات الجرد في مكتبة الجامع)، نحو عام ٤٣٠هـ/ ١٠٣٨ ـ ١٠٣٩م. وقد درس الطلاب في حلقته مؤلفات عبد الملك بن حبيب وذلك بين عامي ٤٠٥ ـ ٤٠٧هـ/ ١٠١٤ ـ ١٠١٦م في القيروان[(٢٩)].

ولم توضح المخطوطة الكيفية التي وصلت بها رواية سحنون إلى محمد بن مسرور الذي عاصر السدري، ومن أي مصدر أُخذت رواية السدري في الأصل. لكننا نعلم أن رواية السدري كانت تُقرأ في حلقة

---

(٢٩) من ضمنهم قاضي ملقا، المهلب بن أحمد بن أسيد بن أبي صفرة التميمي. انظر: القاضي عياض، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة مذاهب مالك**، ج ٨، ص ٣٥؛ ابن فرحون، **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، ج ٢، ٣٤٦، أحمد بن يحيى الضبّي، **بغية الملتمس في تأريخ رجال أهل الأندلس** (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٦٧)، رقم ١٣٧٨؛ محمد الحميدي، **جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس** (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦)، رقم ٨٢٧؛ أبو القاسم خلف بن عبد الملك بن بشكوال، **كتاب الصلة** (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦)، رقم ١٣٧٩؛ محمد المخلوف، **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٤)، رقم ٣١١. انظر: Muranyi, *Beiträge zur Geschichte der Hadît- und Rechtsgelehrsamkeit der Malikiyya in Nordafrika bis zum 5. Jh. d.H.: Bio-bibliographische Notizen aus der Moscheebibliothek von Qairawan*, pp. 215 and 347.

وللمزيد عن ابن مُناس (الذي يعرف أيضاً بابن مَناس)، انظر: الدبّاغ، **معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان**، ج ٣، ص ١٥٨. ولحرود المتن الخاصة بهذه الجزئيات، انظر: Muranyi, *Beiträge zur Geschichte*, pp. 297-298 and 353 and 354.

الدبّاغ. ويمكننا إغلاق الفجوة الحاصلة في تاريخ النقل، وهي فجوة دلّت عليها الملاحظات المدونة في نهاية المخطوطة وتفصل بين جيل تلامذة سحنون وزمن الدبّاغ (أو السدري على وجه التحديد)، وذلك بالوسط القيرواني ذاته وعن طريق سلاسل الإسناد الموثّقة والمتكررة لنقل كل من المدونة والمختلطة بين تلامذة سحنون وجيل الدبّاغ (أو السدري تحديداً)، على الرغم من أن التوصل إلى ذلك لن يكون بطريقة مباشرة.

نحن نعلم أن الدبّاغ احتفظ بعدة أجزاء «مكتوبة» لمواضيع فقهية في كتب مستقلة لمؤلفات سحنون التي ساهم في نقلها أكثر تلامذته شهرة وهو أحمد بن (داوود) بن أبي سليمان الصوّاف (الذي عاش في الفترة بين ٢٠٦هـ/ ٨٢١م و٢٩١هـ/ ٩٠٣م)[٣٠]. وقد ذُكرت طرائق النقل هذه التي حُفظت في نسخ من الكتاب أو في الأجزاء المعنية، في تلك النسخ الجديدة التي كانت تحت يد القيرواني علي بن محمد بن خلف القابسي (الذي عاش في الفترة بين ٣٢٤هـ/ ٩٣٦م و٤٠٣هـ/ ١٠١٢م)[٣١]. وقد قام الأخير بنقل هذه الملاحظة القديمة المدونة في حرد المتن إلى نُسَخِه، وبذلك استمر النقل بحرص وإتقان إلى الجيل اللاحق:

وقال في آخر كتاب الدبّاغ: سمعته من أحمد بن أبي سليمان إلا مسألة الإيلاء لم أسمعها من ابن أبي سليمان[٣٢]؛

وأضاف:

وقوبل هذا الكتاب ثانية بكتاب الدباغ على الشريطة المتقدمة/ قال في كتابه: قوبل وصح وسمعته من أحمد بن أبي سليمان قراءة (!) عليه[٣٣].

وقد أورد الدبّاغ في نُسخه أنه حصل على النصوص المكتوبة من شيخه،

---

(٣٠) للمزيد عنه، انظر: Muranyi, Ibid., pp. 117-119.
ولديه كتب سحنون ممثلة بالإجازة.

(٣١) للمزيد عنه وعن أنشطته في التعليم، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٧١ ـ ٢٩٦.

(٣٢) قارن ذلك بـ: Muranyi, *Die Rechtsbucher des Qairawaners Sahnun b. Said: Entstehungsgeschichte und Werkuberlieferung*, p. 38.

(٣٣) قارن ذلك بـ: المصدر نفسه، ص ٤٠. وللمزيد في ما يتعلق بحواشي حرد المتن المشابهة لهذه، انظر: M. Muranyi, «Qairawaner Miszellaneen III: Notas sobre la transmision escrita de la Mudawwana en Ifriqiya selon segun algunos manuscritos recientemente descubiertos,» p. 215 ff.

وذكر ذلك أيضاً في صفحة العنوان من كراسته الموجودة في مكتبة الجامع:

قرأته على أحمد بن أبي سليمان وقال: كتبته بيدي من كتاب سحنون (!) وصح؛

وأضاف:

على ظاهر كتاب الدبّاغ بخطه: سمعته من أحمد بن أبي سليمان قراءة عليه وكتب بخطه: مقابل مصحح.

وتضم عدداً من الطرائق الموثّقة للنقل بين أحمد بن أبي سليمان والدبّاغ (كما في نقل كتاب السماع لابن القاسم)، التي كانت معروفة ضمن حلقات العلماء في القيروان وتوضحها المخطوطات التي تعود إلى تلك الفترة الزمنية، سلسلة الإسناد القيروانية التي تتمثل في:

سحنون ← أحمد بن أبي سليمان الدبّاغ.

ونتيجة ذلك يمكننا التوصل إلى معرفة ما تعنيه إحدى الحواشي التي وردت في نسخة قديمة من المدونة، والتي كان بإمكان القابسي الاطلاع عليها. وهي تعني هناك:

وفي حاشية كتاب الدبّاغ: قال ابن القاسم في كُتُبه: تفسير ذلك عندي أن... إلى آخر كلامه(٣٤).

تشير الدلائل في حالتنا هذه إلى أن الدباغ استعان هنا بكتب ابن القاسم مباشرة ونقل منها تفسير ابن القاسم إلى نسخته من المدونة كحاشية. ويعود أصل هذه الجزئية القيروانية من المدونة إلى زمن الدبّاغ: وهي تضم شهادتين مؤرختين تعودان إلى عامي ٣٢٩هـ/ ٩٣٩م و٣٦١هـ/ ٩٧١م، وهو الزمن الذي درس فيه الدبّاغ سماع ابن القاسم في القيروان.

وتضمّ مجموعة المفكرين والناقلين من الفقهاء في القيروان زياد بن يونس السدري الذي استخدم القابسي نسخه من المدونة لغرض المقابلة.

---

(٣٤) يعود هذا المقطع إلى: سحنون بن سعيد القيرواني، المدونة الكبرى (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٢٤هـ/ ١٩٠٦م)، ج ١٢، ص ٦٨، ص ١ وما يليها. انظر: Muranyi, *Die Rechtsbucher des Qairawaners Sahnun b. Said: Entstehungsgeschichte und Werkuberlieferung*, pp. 89-90.

ويعد السدري من أهم دارسي مؤلفات سحنون[٣٥]. ولم أجد في نسخه - طبقاً لبحثي في الجزئيات التي تعود إلى ذلك الزمن والمتوافرة حالياً - أي رابط يربطه برواية أحمد بن أبي سليمان عن سحنون مباشرة. لكن صلته بالأخير كانت عن طريق تلميذ غير معروف لسحنون وهو سعيد بن إسحاق الكلبي (الذي عاش في الفترة بين ٢١٧هـ/ ٨٢٧م و٢٩٥هـ/٩٠٨م)[٣٦]. وقد ورد هذا المصدر في حاشية مقابَلة قيروانية نصها: «وفي كتاب زياد: سمعته من سعيد بن إسحاق»[٣٧].

وبناءً على ما سبق، يمكننا التوصل إلى حلقة الفقهاء الذين ساهموا في نقل كتاب السماع لابن القاسم إلى رواية سحنون في القيروان؛ ويبدو أن نقل الكتاب قد تمّ أيضاً عبر أحمد بن أبي سليمان، أحد تلامذة سحنون، وذلك طبقاً لما دُوّن في مسوّدته التي يمكننا إثبات استخدامها في نسخ الأجيال اللاحقة. لذا يجب اعتبار المخطوطة التي بين أيدينا اليوم ضمن الكتب الفقهية الأولى أيضاً. ويمكن التوصل إلى سلسلة نقلها التي قد لا تكون مباشرة، امتداداً من زمن سحنون وحتى إدراجها ضمن ممتلكات جامع القيروان باستخدام المعلومات الواردة في حواشي الهبة[٣٨].

(٣)

كانت مراجعة كتاب السماع لابن القاسم في أواسط القرن الثالث الهجري على يد الأندلسي محمد بن أحمد بن عبد العزيز العتبي (ت. ٢٥٥هـ/ ٨٦٩م) في كتابه مستخرجة من السماع مما ليس في المدوّنة (أي العتبية). وقد حظي هذا

---

(٣٥) انظر: Muranyi, *Beiträge zur Geschichte der Hadīt- und Rechtsgelehrsamkeit der Malikiyya in Nordafrika bis zum 5. Jh. d.H.: Bio-bibliographische Notizen aus der Moscheebibliothek von Qairawan*, pp. 227-228.

(٣٦) للمزيد عنه، انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٧-١٣٩. انظر أيضاً: أبو الفضل عياض بن موسى القاضي عياض، الغنية: فهرست شيوخ القاضي عياض، ٤٧٦-٥٤٤هـ/ ١٠٨٣-١١٤٩م، تحقيق ماهر زهير جرّار (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٢)، ص ٤١ بوجود صلة مع الدبّاغ.

(٣٧) وهو يمتلك عدداً من النسخ - أي إن لديه عدداً من الروايات - مجموعة في كتاباته. انظر: Muranyi, *Die Rechtsbucher des Qairawaners Sahnun b. Said: Entstehungsgeschichte und Werkuberlieferung*, pp. 40-41.

(٣٨) لم توثّق المكتبة البريطانية في ما يخص حيازة المخطوطة عن طريق المدعو ج. ل. ولسون أكثر من أنها «حصلت عليها المكتبة من السيد ج. ل. ولسون، ٩ تموز/ يوليو ١٩٢٧».

الكتاب بتقدير العلماء في القيروان والأندلس ـ على الرغم من بعض التحفظات[٣٩] ـ وكانت مجموعة المسائل هذه تدرس في القيروان ضمن التبويب والترسيم (كما ذكرنا آنفاً) لابن أبي زيد القيرواني[٤٠]. وكما ورد في **البيان والتحصيل** لأبي الوليد بن رشد، فإن نقل كتاب **السماع** من ابن القاسم عبر سحنون موجود في الأندلس كذلك. وقد استخدم أبو الوليد بن رشد في الأندلس رواية أحد أشهر فقهاء قرطبة وهو محمد بن عمر بن لبابة (المتَوفّى في شهر شعبان من عام ٣١٤هـ، الموافق لتشرين الأول من عام ٩٢٦م)[٤١] عن العتبي عن سحنون عن ابن القاسم. لكن بقية سلسلة النقل التي تربط الوليد بابن لبابة مفقودة حتى زمن كتابة الشرح، ذلك أن أبا الوليد بن رشد لم يورد في كتابه أي معلومات في ما يخص نقله للعتبية[٤٢].

---

(٣٩) انظر: Muranyi, *Materialien zur Malikitischen Rechtsliteratur*, p. 63.

(٤٠) للاطلاع على مناقشة لهذا الموضوع، انظر: Muranyi, *Beiträge zur Geschichte der Hadīt- und Rechtsgelehrsamkeit der Malikiyya in Nordafrika bis zum 5. Jh. d.H.: Bio-bibliographische Notizen aus der Moscheebibliothek von Qairawan*, p. 50 ff.

قام عبد الله بن محمد بن أبي الوليد (الذي تُوفي نحو عام ٣٠٩ ـ ٣١٠هـ/ ٩٢١ ـ ٩٢٢م) في الأندلس بتحقيق ومراجعة العتبية التي جمعت في الأساس من دون عناوين الأبواب، وذلك طبقاً لترتيب مدونة سحنون. انظر: Ibn al-Fārid, *Ta'rīkh 'Ulama al-Andalus*, no. 663, and Muranyi, *Die Rechtsbucher des Qairawaners Sahnun b. Said: Entstehungsgeschichte und Werkuberlieferung*, pp. 16-17.

(٤١) القاضي عياض، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة مذاهب مالك**، ج ٥، ص ١٥٣-١٥٦؛ ابن فرحون، **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، ج ٢، ص ١٨٩ ـ ١٩١؛ الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١٤، ص ٤٩٥؛ أبو عبد الله محمد بن الحارث بن أسد الخشني، **أخبار الفقهاء والمحدثين**، تحقيق م. ل. أفيلا ول. مولينا (مدريد: المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، معهد التعاون مع العالم العربي، ١٩٩٢)، ص ١٤٤ ـ ١٤٧، و Ibn al-Fārid, Ibid., no. 1187.

وللاطلاع على المزيد حول دوره كفقيه مشاور لدى قاضي الجماعة أحمد بن محمد بن زياد، انظر: M. Muranyi, «Qairawaner Miszellaneen V: Das Kitab Ahkam Ibn Ziyad,» *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandeischen Gesellschaft*, vol. 148 (1998), p. 248, different places.

وقد حُفظ كتابه المنتخب في زاوية الناصرية في تمكروت، وهو ما يلزم التثبت من أصالته. أما في الوقت الراهن، انظر مراجعة كتاب محمد المنوني، **دليل مخطوطات الناصرية بتمكروت** (الدار البيضاء: المملكة المغربية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٨٥)، ص ٣٨.

(٤٢) برزت فكرة التعليق على المسائل غير الواضحة فقط في بداية عام ٥٠٦هـ في حلقة تلامذته الذين ينتمون إلى كل من طائفتي الجبن والسلفز. وقد أنهى كتابه كاملاً في شهر ربيع الثاني من عام ٥١٧هـ انظر: ابن رشد القرطبي، **البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة**، ج ١، ص ٢٦-٢٧.

ومن جانب آخر، تثبت كتب التراجم أن كتاب سماع ابن القاسم كان متداولاً بمعزل عن العتبية في الأندلس في القرن الرابع الهجري. وقد درّس القرطبي أبو عيسى يحيى بن عبد الله الليثي (المتوفى في شهر رجب من عام ٣٦٧هـ/ شباط ٩٧٨م)، وهو شيخ لعالم التاريخ الأندلسي ابن الفرضي، الكتاب في حلقته؛ حيث استخدم رواية عبيد الله بن يحيى الليث (المتوفى في رمضان من عام ٢٩٨هـ/ أيار ٩١١)[٤٣].

وقد وثّق ابن الطلّاع، محمد بن فرج القرطبي (الذي عاش في الفترة بين عامي ٤٠٤ ـ ٤٩٧هـ/ ١٠١٣ ـ ١١٠٣م) في كتابه الفهرست إسناداً أندلسياً لنقل العتبية عبر الجيل الذي خلف ابن لبابة. انظر: Maribel Fierro, *La Fahrasa de Ibn al-Talla: En Estudios onomástico-biográcos de al-Andalus II, editados por Maráa Luisaávila (Granada*, CSIC: Escuela de Estudios Árabes, 1989), p. 290, no. 17.

ويرجع الثان من أسانيد نقل الكتاب إلى ابن لبابة عن العتبي. ويعود إسناد ثالث إلى القيروان، إلى رواية موثقة في المخطوطات هناك وهي: ابن أبي زيد القيرواني (المتوفى سنة ٣٨٦هـ/ ٩٩٦م)؛ انظر: Muranyi, *Beiträge zur Geschichte der Hadīt- und Rechtsgelehrsamkeit der Malikiyya in Nordafrika bis zum 5. Jh. d.H.: Bio-bibliographische Notizen aus der Moscheebibliothek von Qairawan*, p. 234 ff.

عن أبي بكر بن اللباد (المتوفى سنة ٣٣٣هـ/ ٩٤٤م)؛ انظر: Muranyi, *Beiträge*, p. 189 ff.

عن يحيى بن عبد العزيز، ابن الخرّاز (المتوفى سنة ٢٩٥هـ/ ٩٠٧م) Muranyi, *Beiträge*, pp. 139-140.

عن العتبي. انظر أيضاً: Muranyi, *Materialien zur Malikitischen Rechtsliteratur*, p. 50 ff.

كما وثّق ابن حجر العسقلاني هذا الإسناد في المستخرجة برواية متصلة من ابن الطلّاع. انظر: شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، المجمع المؤسس للمعجم المفهرس، تحقيق يوسف عبد الرحمن مرعشلي (بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٢)، رقم ١٨٤٧. كما وثّق ابن حجر اسناداً آخر تحت عنوان العتبية، وهو كذلك يعود إلى ابن لبابة وكان معروفاً لدى ابن عبد البر (رقم ١٨٤١). انظر أيضاً: أبو بكر محمد بن خير، فهرست ما رواه عن شيخه، تحقيق ف. كوديرا و ج. ر. ترّاغو (سرقسطة: كوماس، ١٨٩٤)، ص ٢٤١ ـ ٢٤٣.

وتظلّ الأسباب التي دعت ابن حجر إلى توثيق العتبية تحت عنوانين اثنين وكأن الكتاب عبارة عن كتابين مختلفين غير معروفة بالتفصيل. وقد يكون وجود نموذجين بعنوانين مختلفين للكتاب لدى ابن حجر أحد الأسباب؛ حيث يندرج الأول تحت عنوان المستخرجة برواية شيخه أبي الفضل العراقي، عبد الرحمن بن الحسين بن عبد الرحمن بن إبراهيم (حتى عام ٨٠٦هـ/ ١٤٠٤م). انظر: Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, 2nd ed. (Leiden: E. J. Brill, 1937-1942), vol. 2, pp. 69-70, and

ابن حجر، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٧٦ وما يليها. وهي ذات الرواية التي وصلته بها المدونة. أما العنوان الثاني فهو العُتبية برواية شيخه أبي علي الفاضلي، محمد بن أحمد بن أبي الحسن بن علي بن عبد العزيز المهدوي (حتى عام ٧٩٧هـ) (ج ٢، ص ٤٨٨ ـ ٤٩٢).

(٤٣) القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة مذاهب مالك، ج ٦، ص ١٠٨، و Ibn al-Fârid, *Ta'rīkh 'Ulama al-Andalus*, no. 1595.

تعتبر مخطوطة لندن المأخوذة من مكتبة جامع القيروان الأولى، التي توثق كتاب ابن القاسم العتقي برواية سحنون، مثالاً للمرحلة الأدبية الأولى لقوانين كتابة كل من العتبية والمدونة أو المختلطة لسحنون. لكن الكتاب الأخير لم يستفد من النصوص ذات المحتوى المتنوع والمختلف والمحفوظة في كتاب السماع بصورته هذه كما سنرى لاحقاً. وهذا ينطبق أيضاً على العتبية التي تضم عدداً من الأحكام على شكل نصوص متماثلة بشكل واضح (راجع الصفحات السابقة ٣٣٦ ـ ٣٣٧) التي أخذت من المصدر ذاته، أي كتاب سماع ابن القاسم. إلا أنه لا يمكننا توثيق جميع المسائل التي تناولها ابن القاسم في هذه المجموعة ضمن ذلك الكتاب. ولهذا فإنّ المخطوطة التي بين أيدينا تمثل نموذجاً نادراً وتوثيقاً مهماً للمسائل الفقهية التي تعود إلى أواخر القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، التي لا خلاف على أهميتها التاريخية في تطور الفقه المدني المصري ـ الذي قد لا يتمحور حول مالك بن أنس بالضرورة ـ في مطلع القرن الثاني الهجري.

تعود جميع المسائل الفقهية إلى رواية سحنون عن ابن القاسم (عن مالك بن أنس) مباشرة، باستثناء بعض المسائل التي سنتطرق إليها لاحقاً. وقد اقتبس ابن القاسم في المخطوطة آراء مالك من خمسة مصادر عبر رواية معاصره من بلاد المغرب: القاضي عبد الله بن عمر بن غانم (ت. نحو عام ١٩٠هـ/ ٨٠٥ ـ ٨٠٦م) من القيروان الذي تنسب له كتب السيرة كتاب سماع من مالك بن أنس أيضاً: وله سماع من مالك مدوّن[٤٤]. لكن ليس لدينا أي تفاصيل تتعلق بهذه المجموعة من المسائل

«وكان ما رواه عن عبيد الله الموطأ وسماع ابن القاسم وحديث الليث بن سعد...».

ولمعرفة المزيد عن عبيد الله بن يحيى، انظر: Ibn al-Fārid, Ibid., no. 762;

القاضي عياض، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٢١-٤٢٣؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١٣، ص ٥٣١-٥٣٣؛ الخشني، أخبار الفقهاء والمحدثين، ص ٢٢٩-٢٣٢؛ الحميدي، جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، رقم ٥٨١، والضبّي، بغية الملتمس في تأريخ رجال أهل الأندلس، رقم ٩٧٣.

(٤٤) انظر: Muranyi, *Beiträge zur Geschichte der Hadīt- und Rechtsgelehrsamkeit der Malikiyya in Nordafrika bis zum 5. Jh. d.H.: Bio-bibliographische Notizen aus der Moscheebibliothek von Qairawan*, pp. 12-15.

في الوقت الراهن. وقد ثبت أن هذه المجموعة ـ على الرغم من نقلها بشكل غير مباشر «عن طريق» أشهب بن عبد العزيز ـ تُنسب إلى ناقلَيْن منفردَيْن ومستقلَّيْن في كل من العتبية[٤٥] وكتاب النوادر والزيادات لابن أبي زياد القيرواني[٤٦].

وقد وضع ابن القاسم المسائل الفقهية الآتية التي سُئل عنها مالك والتي استُهلت بعبارة «وأخبرنا ابن غانم» أو «قال ابن غانم» في المكان الذي يناسبها من مجموعته، إلى جانب أحكامه من دون إضافة أي تعليق.

الصفحة (٢ أ):

وأخبرنا ابن غانم أنّ مالكاً سُئل عن رجلٍ أراد سفراً فقال: إنْ أصابني في سفري هذا شيءٌ ففُلان وفُلانُ حرّان، لغلامَيْن له؛ فدخل عليه في سفره ذلك شيءٌ وجب عليه فيه[٤٧] كفّارة عتْق رَقَبَةٍ، أيصلح له أنْ يُعْتق بعضَ مَنْ كان أوْصى له، قال: نعم.

وسُئل عن الأعْرج هل يجوز أنْ يُعْتق في الرّقاب، قال: لا يعجبني وتلا قوْل الله ﴿لَيْسَ عَلَى الأعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الأعْرَجِ حَرَجٌ﴾[٤٨]، وقد كان قال قبْل ذلك: لا بأس به، وأنا أرَاه إذا كان خفيف العَرَج لا بأس.

توضّح الفقرة السابقة بما تضمنته من مسألتين فقهيتين متتابعتين لمالك أن المسألة الأولى فقط هي المنسوبة إلى ابن غانم عن مالك، بينما تمثّل المسألة الثانية التي جاءت بعد قوله «قال نعم، والمبتدئة بالعبارة المعروفة وسُئل» سؤالاً وجهه ابن القاسم إلى مالك. وليس هناك ما يستلزم مزيداً من الإيضاح نظراً إلى استمرار السلسلة القديمة لنقل ابن القاسم عن مالك هنا. وللمسألة الثانية هذه مسألة تماثلها في العتبية[٤٩]، وتعتبر بمنزلة سماع ابن

---

(٤٥) ابن رشد القرطبي، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة، ج ٤، ص ٣٤٨، وج ٩، ص ١٩١. يشير أبو الوليد بن رشد في تعليقه إلى كتاب الأقضية لأشهب بن عبد العزيز (وهو على الأرجح باب من سماع الأخير) (ج ٥، ص ٣٤١، وج ٩، ص ١٩٨ و٣٧٠).

(٤٦) انظر: Muranyi, *Materialien zur Malikitischen Rechtsliteratur*, pp. 61-62

(٤٧) المخطوطة: عليه به. صححها الناسخ ضمن السطر ذاته.

(٤٨) القرآن الكريم، «سورة النور،» الآية ٦١، و«سورة الفتح،» الآية ١٧.

(٤٩) ابن رشد القرطبي، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة، ج ١٢، ص ٤٤١.

القاسم فيها. ويجب أخيراً أن نضع هذه النقطة بالاعتبار عند شرحنا الفقرات التالية.

تمثل الآية القرآنية في الفقرة السابقة الأساس الذي اعتمده مالك في جوابه؛ حيث عدل عن رأيه السابق (لا بأس به)، وهو الرأي الذي كان ابن القاسم على علم به، ثم يضيف ابن القاسم بعد ذلك رأيه الذي يعدّل فيه من موقف مالك. وبذلك فإن هذه المسألة توضح ثلاث خطوات بسيطة تطوّرت بها مسألة فقهية واحدة، وهو ما يمثل ظاهرة تكررت في المخطوطة. ويعد الاستخدام الفقهي في تفسير الآيات القرآنية (الآيتين ٦١ من سورة النور و١٧ من سورة الفتح) فريداً هنا؛ إذ لم يتجاوز تفسير المفسرين للآيات جواز تخلف الأعمى والأعرج عن الجهاد.

وهناك مسألتان فقهيتان أخريان يرى ابن غانم أن لهما الموضوع ذاته، وقد وردتا في المخطوطة بالترتيب الآتي:

الصفحة (١١ أ):

قال ابن غانم: سُئل مالك عن رجلٍ: إنْ لم أقْضكَ حقَّك إلى شهرٍ فامرأتُهُ طالق، هل تعزل عنه، قال: لا؛ فقيل له: فقال: إنْ لم أقْضكَ إلى شهرٍ فخادمُهُ حرّة، هل يطأها في ما بينه وبين مجيء الشّهر، فقال: لا يطأها حتى يأتي الشهر الذي حَلَفَ عليه. قلت له: وله أنْ يبيعها قبْل أنْ يجيء الوقْتُ الذي حَلَفَ عليه، فقال: لا.

قال ابن غانم: وسُئل عن رجلٍ قال لامْرَأته: إنْ لم أتزوّج عليك إلى سنةٍ فأنْت طالق، فهل تعزل عنه امرأته إلى ذلك الوقْت، قال: لا، ذكر وقتاً بعلْم أنّه يحنث عند مجيئه أو يبرّ ولا تعزل عنه امْرَأته إلى ذلك الوقْت. فإنْ حنث فرق بينهما، وإنْ برّ لم يكن عليه شيءٌ، قلْتُ: فإنْ لم يذكر وقْتاً وحَلَفَ لينكحنّ عليها، قال: يَعْتزل حينئذ امْرَأتَهُ، فإنْ تزوّج فيما بينه وبين أربعة أشهر وإلّا فُرّق بيْنه وبيْنها.

تطالعنا حاشية غير مألوفة كُتبت في الهوامش، موازية للسطر الذي تبدأ به المسألة الثانية التي كتبت هنا بفقرة مستقلة، وهي:

قرأ هذا محمّد وقال: قال سحنون: لا أعرفها.

وتضم مخطوطات أخرى تعود إلى رواية سحنون حواشي مشابهة للحاشية السابقة(٥٠)، وذلك على الرغم من ندرتها. ولم تحفظ هذه المسألة بصورتها هذه في أي من العتبية أو مدونة سحنون.

الصفحة (١٢ب):

وقال ابن غانم: وسُئل عن رجل يسأله أنْ يبيع منه بزاً فقال: أنت تمطلني، فحلف بالطلاق البتّة ليقضيه حقّه في شهر رمضان؛ فلمّا كان شهر رمضان أتاه يتقاضاه فوجده يبيع حنطة له خمسة آصع بدينار، فقال: أعْطني بعشرة دنانير حنطة فإنّي أحتاج إليها، وفعل وأعطاه بقيةَ حقّه، قال: ما يعجبني إلّا أنْ يعطيَهُ حقّه على هَيْئة ما حَلفَ عليه.

يتناسب سؤال ابن غانم لمالك مع المسائل الأخرى التي أُدرجت في باب الرجل يحلف بالطلاق لا يقضين رجل حقه إلى أجل، وهو سؤال لم يضم شرح العتبية مثله، في ما عدا مسألة ذات محتوى مشابه(٥١).

وتحتوي الصفحة ١٥ب على المسألة الفقهية الأخيرة لابن غانم عن مالك وهي:

قال ابن غانم: وسُئل مالك عن رجلٍ حَلَفَ بطلاق امْرَأته ألّا يأكل تمراً فباعه، فاشترى بثمنه دقيقاً فأكَلَهُ؛ قال: ما أرَاهُ إلّا وقد حنث، قُلْتُ له: إنه إنما نَوَى التمر بعيْنه، قال: وأيْنَ قَوْلُ النبي (!): لعَنَ الله اليَهُودَ، قد حُرِّمت عليهم الشحومُ فباعوها وأكَلُوا أثْمانَها(٥٢).

---

(٥٠) في الصفحة ١٥ب من كتاب القضاء في البيوع من موطأ عبد الله بن وهب، الذي حُفظ كاملاً في مكتبة جامع القيروان، ورد في نهاية المسألة في التعليق الذي كتب على الهامش: قال عيسى: سحنون لا يعرفه. وقد أُخذت الحاشية من رواية عيسى بن مسكين (الذي عاش في الفترة بين ٢١٤هـ/ ٨٢٩م و٢٩٢هـ/ ٩٠٧م). انظر: Muranyi, *Beiträge zur Geschichte der Hadīt- und Rechtsgelehrsamkeit der Malikiyya in Nordafrika bis zum 5. Jh. d.H.: Bio-bibliographische Notizen aus der Moscheebibliothek von Qairawan*, p. 128 ff.

والتي استخدمت لغرض المقابلة عند كتابة المخطوطة.

(٥١) ابن رشد القرطبي، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة، ج ٦، ص ٢٧.

(٥٢) مالك بن أنس، الموطأ [برواية يحيى بن يحيى]، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٥)، ج ٢، ص ٩٣١؛ مالك بن أنس، الموطأ [برواية أبي مصعب]، تحقيق بشّار عواد معروف ومحمود محمد خليل (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣)، رقم

وقد ذُكر هذا الحديث عن الرسول في الموطأ، وكان التطرق إليه هنا برواية ابن غانم للاستشهاد في مسألة فقهية مختلفة تماماً لغرض القياس.

تشير الجزئيات الجديدة المكتشفة للمستخرجة للعتبي، التي اكتشفت في مكتبة جامع القيروان، أن كتاب سماع عبد الله بن عمر بن غانم قد تناقلته حلقات العلماء في القيروان برواية عون بن يوسف الخزاعي (الذي عاش في الفترة بين ١٤٧هـ/ ٧٦٤م و٢٣٩هـ/ ٨٥٣م)(٥٣)؛ وقد اقتبس العتبي من مجموعته من المسائل مباشرة: «من سماع عبد الله بن غانم من مالك رواية عون بن يوسف قال. . . .»(٥٤)، وتوثق العتبية في مرحلة متأخرة من النقل

١٩٥٥ (مرسل)؛ أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر: **الاستذكار لمذاهب فقهاء الأمصار**، تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي (القاهرة: دار الوعي، ١٩٩٣)، ج ٢٦، ص ٣١٨، و**التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد** (الرباط: المطبعة الملكية، ١٩٦٧)، ج ١٧، ص ٤٠١؛ محمد ابن أحمد بن حبّان، **صحيح ابن حبّان بترتيب ابن بلجان**، تحقيق شعيب الأرناؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧)، ج ١٤، رقم ٦٢٥٣؛ عبد الله الحميدي، **المسند**، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي (بيروت: عالم الكتب، ١٣٨٤هـ/١٩٠٦م)، ج ١، رقم ١٣؛ أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، **المصنف**، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٧٠)، ج ٨، رقم ١٤٨٥٣-١٤٨٥٤؛ سليمان بن أحمد الطبراني، **المعجم الأوسط**، تحقيق أيمن صالح شعبان وسيد أحمد إسماعيل (القاهرة: دار الحديث، ١٩٩٦)، ج ١، رقم ٧٧٩ وج ٨، رقم ٧٩٩٣؛ أبو حسين عبد الباقي بن قانع، **معجم الصحابة**، تحقيق خليل إبراهيم قوتلاي وحمدي الدمرداش محمد (الرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٩٩٨)، ج ٣، رقم ١٨٨، و A. J. Wensinck, *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane*, 2nd ed. (Leiden: E. J. Brill, 1992), vol. 6, p. 123.

(٥٣) Muranyi, *Beiträge zur Geschichte der Hadīt- und Rechtsgelehrsamkeit der Malikiyya in Nordafrika bis zum 5. Jh. d.H.: Bio-bibliographische Notizen aus der Moscheebibliothek von Qairawan*, pp. 30-32.

(٥٤) من المثير للدهشة أن هذه المقاطع من سماع ابن غانم غير موجودة في كتاب أبي الوليد بن رشد. وقد يكون سبب ذلك أن رواية المستخرجة عن ابن لبابة إما لم تضم هذه المقاطع أصلاً أو أن أبا الوليد تجاهلها في كتابه. والمسألة الآتية الواردة في سماع ابن غانم غير موجودة في **البيان والتحصيل**:

من سماع عبد الله بن غانم من مالك رواية عون بن يوسف قال: سألته عن الرجل يوصي أن يصلّي عليه رجل ووليه حاضر، قال: يصلي عليه الموصى إليه، وما زال الناس يتعمدون لجنائزهم أهل الصلاح من أصحاب النبي والتابعين يرجون بركة ذلك. وقد بلغني أن الناس كانوا يتبعون أبا هريرة وابن عمر يسألونهما الصلاة على جنائزهم.

ولا نجد في كتاب الجنائز في **البيان والتحصيل** سوى مسألتين مشابهتين للمسألة السابقة؛ تحمل أحدهما رأي سحنون. انظر: ابن رشد القرطبي، **البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة**، ج ٢، ص ٢٨٥، أما الأخرى فهي تحمل معلومات فقهية من ابن وهب.

عبر ابن أبي زياد القيرواني اقتباساً مباشراً لرواية سماع ابن غانم[٥٥]. ويورد ابن غانم في واحدة من الفقرات السبع التي اقتبسها من سماع عبد الله بن عمر ابن غانم عن مالك أحد الأحكام الفقهية للمدني عبد الملك بن عبد العزيز ابن الماجشون (ت. ٢١٢هـ/ ٨٢٧م). وقد حُفظت الآراء الفقهية للأخير لتمثيلها للمذهب المدني الذي يتناسب مع مالك في الجيل التالي لجيل الأخير، وذلك في كتاب **الواضحة** للأندلسي عبد الملك بن حبيب.

وعلى الرغم من أنّ مثل هذه الجزئية المنفردة تفترض مباشرة أن سماع ابن غانم، كما هو سماع ابن القاسم كذلك، يضم بعضاً من نظريات المرجعيات الفقهية الأخرى في المدينة؛ إلا أنّ الدرجة الذي حدث بها ذلك خلال العملية التعليمية لا يمكن قياسها حتى بشكل تقريبي بالنظر إلى الوضع الحالي للمصادر. لكن يجب علينا في الأساس أن ننطلق من افتراض أن جميع كتب **السماع** عن مالك بن أنس، لم تقتصر على أحكام مالك فحسب، بل احتوت على مجموعة مختلفة من الآراء الفقهية لعلماء من المدينة. وتشير جميع الفقرات في كتاب ابن غانم الذي روى في سماعه عن ابن القاسم إلى ذات الافتراض. ما يعني أن هذا المؤلّف الفقهي القديم يتضمّن في بعض مواضعه مقاطع أساسية اقتبست من كتابات معاصرة فقدت في ما بعد.

(٤)

يتبين لنا عند قراءة المخطوطة أن الناسخ قام في بعض المواضع بوضع أقواس حول عبارات معينة قام بالتعليق عليها في هوامش الصفحة. وهذه المقاطع ذات أطوال متباينة وتضم جميعها آراء لابن القاسم تختلف بعض الشيء عن رأي مالك الوارد هنا، وتتطابق الحواشي المعنية في جميع المواضع تقريباً؛ حيث تظهر كما يأتي:

قَرَأهُ محمّد وقال: عرضه سحنون في العرضة الأولى وطرحه أسقطه (بأحد اللفظين) في الأخرى.

---

(٥٥) انظر الجزئية من كتاب النوادر والزيادات في: Muranyi, *Materialien zur Malikitischen Rechtsliteratur*, pp. 61-62.

ولم تكن جزئية المستخرجة المستخدمة هنا متاحة في ذلك الزمن (١٩٨٤).

من المؤكد أن محمداً الوارد اسمه ها هنا هو أحد تلامذة سحنون في حلقته. لكن يستحيل أن تكون كتابة هذا المدخل في الزمان ذاته لأنّ المخطوطة كُتبت في عام ٣٩٤هـ/١٠٠٣م باستخدام رواية السدري كما يفيد حرد المتن. إذاً يتحتم علينا أن نفترض أنّ تلميذاً من حلقة سحنون قد قام بنقل هذه الحواشي من مصدر أقدم إلى مخطوطتنا. وكما يتبين من تحليل النسخ المتعددة للمدونة، التي يعتقد أنها كُتبت في الفترة ما بين أواخر القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي والقرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، فقد كان هذا الإجراء اعتيادياً في الممارسات التعليمية في ذلك الزمان، وكثيراً ما كان سبباً في كتابة المزيد من التعليقات على هيئة حواش. ونجد مثل هذه الحواشي في كلٍ من النسخ القيروانية من مدونة سحنون من أواخر القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي والنسخ الأندلسية التي تعود إلى أواخر القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي والموجودة في مكتبة القيروان في فاس.

ويمكننا أن نتوصل إلى معرفة تلميذ سحنون، المذكور هنا بالاسم فقط، عن طريق مقارنة الحاشية بحاشية مماثلة وردت في مخطوطة القرويين ٧٩٩ ـ وهي مجموعة أجزاء من المدونة خُطّت في رقّ ـ وقد ظهرت كما يأتي:

قال ابن وضّاح: لم يقرأ سحنون كلام ابن القاسم في العرضة الأولى وقَرَأهُ لنا في الثانية.

وقد أوردت المزيد من الأمثلة لهذه الحواشي في تقديمي هذه النسخة من المدونة التي وجدت في مكتبة القرويين ضمن دراستي كتابات سحنون وطرائق نقلها[٥٦]. وكانت هذه الحواشي للأندلسي محمد بن وضّاح القرطبي (الذي توفي في عام ٢٨٧هـ/ ٩٠٠م)[٥٧] تُقرأ ملازمة للدروس عبر الأجيال اللاحقة التي قام علماؤها بنقلها وتدوينها في

(٥٦) Muranyi, *Die Rechtsbucher des Qairawaners Sahnun b. Said: Entstehungsgeschichte und Werkuberlieferung*, pp. 93-95 and 115.

(٥٧) للاطلاع على المزيد عنه، انظر المقدمة المفصّلة في: Muhammad ibn Waddah, *Kitab Al-Bida: Tratado Contra Las Innovaciones*, edited by M. Fierro (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología, Departamento de Estudios Arabes, 1988).

نسخهم الجديدة لتصبح جزءاً لا يتجزّأ من المدونة التي كانت تدرّس آنذاك. ومن الطبيعي أن توثق هذه التعليقات حواشي سحنون التي وثّقت في الأصل في الكتاب؛ أي في رواية ابن وضّاح للمدونة. وهذا التطور الذي طرأ على الحواشي منذ زمن ابن وضّاح، إضافة إلى نقلها إلى النسخ الجديدة سجلته مخطوطتان قيروانيتان (ضمن مخطوطات أخرى)، تتميزان بضمهما لشهادة سماع تعود إلى عام ٤١٣هـ/ ١٠٢٢ ـ ١٠٢٣م مسجلة في الجامع الرئيس في طليطلة(٥٨).

ولا ريب في أن الحاشية السابقة الظاهرة في مخطوطتنا تعود إلى نقل من هذا السماع في حلقة سحنون؛ حيث نجد أن محمداً الذي يذكر دائماً باسمه فقط هو نفسه ابن وضّاح الأندلسي في هذه الحالة. إلا أنّ المغزى من «تجاهل» المقاطع المعنية في القراءة الثانية لسحنون غير واضح. ويجدر بنا أن نشير إلى أنّ هذه المقاطع تتعلق دائماً بتعليقات ابن القاسم الملحقة التي تتناول الإشارة إلى آراء سابقة لابن مالك أحياناً، والتي لا يتفق معها سحنون، ونورد هنا بعض الأمثلة من المخطوطة:

الصفحة (٧ ب):

سئُل عن رجلٍ كانت بينه وبين رجلٍ خصومةٌ، فحَلَفَ بطلاق امْرَأته ألّا يفارقه حتى يَذْهَبَ به إلى السلطان أو إلى صالحٍ، فلقي خَلِيفَةَ صالحٍ فقال له: أرْسِلْهُ؛ فقال: حاطِبٌ ليس بصالحٍ، ولو شاء لجَلَسَ معه حتى يُصْبحَ يَلْقَى صالحاً؛ وكأنّه رآه حانثاً وشدّد عليه في ذلك. [قال ابن القاسم: وهو عندي حانثٌ].

وهذا ما كتب في الحاشية:

قرأه محمّد وقال: عرضه سحنون في الأولى وأسقطه في الأخرة.

---

(٥٨) كانت تقرأ جهراً في حلقة العالم أبي بكر، خلف بن أحمد بن خلف الرحوي (توفي نحو عام ٤٢٠/ ١٠٢٩). انظر: القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة مذاهب مالك، ج ٨، ص ٤٩؛ ابن بشكوال، كتاب الصلة، ج ١، رقم ٣٧٨؛ الضبّي، بغية الملتمس في تأريخ رجال أهل الأندلس، رقم ٦٩٨، و Muranyi, *Beiträge zur Geschichte der Hadīt- und Rechtsgelehrsamkeit der Malikiyya in Nordafrika bis zum 5. Jh. d.H.: Bio-bibliographische Notizen aus der Moscheebibliothek von Qairawan*, pp. 45-46.

كما ذكر العتبي هذه المسألة في كتابه **المستخرجة**(٥٩) ـ مع اختلاف بسيط في الألفاظ ـ غير أنه «لم يورد» تعليق ابن القاسم (الذي يتمثّل في قوله وهو عندي حانث)، الذي أسقطه سحنون في قراءته الثانية طبقاً للحاشية، ما يدعونا إلى افتراض أن مخطوطتنا تعود إلى مسودة سابقة لم تكن قد تضمنت التدخلات التحريرية لسحنون بعد، أو أنها لم تتضمنها دوماً، وذلك على خلاف الرواية التي استخدمها العتبي في رواية ابن لبابة العتبي سحنون عند أبي الوليد بن رشد، أي إنه بناءً على هذه الدراسة، تمثّل مخطوطة لندن النص الأصلي، لكن بوجود تعديلات سحنون على هيئة حواش، بينما امتلك العتبي نصاً مراجعاً ومختلفاً بعض الشيء لا يتضمن تعليقات ابن القاسم الملحقة.

كما نجد في المسألة الآتية أيضاً رأيين فقهيين لمالك، حيث يضيف ابن القاسم تعليقه على هذه المسألة، بالإضافة إلى نقده رأياً سابق لمالك.

الصفحة (٨ أ):

وقال في مَنْ حَلَفَ على رجلٍ منَ الناس ألّا يأكل منْ طعامٍ هو بيَد الحالف فباعه فاشتراه المَحْلُوفُ عليه فأكَلَ منه، إنّه لا حنْثَ عليه في ذلك لأنّه حَلَفَ عليه وهو في ملكه، فإنما يَقَعُ الحنْثُ عليه لو أكَلَ منه وهو عنده، فإذا باعه فلا يضرّه. [قال عبد الرّحمان بن القاسم: سمعْتُ منه فيما يشبهه إنْ لم يكن نَوَى ما كان في يده فهو حانثٌ؛ وهذا القوْلُ أحَبُّ إليَّ والأوَلُ غيْر مُعْتَدل].

وهذا ما ورد في الحاشية:

قَرَأهُ محمّد وقال: أسقطه سحنون في العرْضة الأخرة.

وليس لهذه الرواية رواية مشابهة في **البيان والتحصيل**؛ أي إنه لا يمكننا أن نتحقق من حذف إضافات ابن القاسم السابق ذكرها، التي يذكر فيها رأياً سابقاً لمالك، في سلسلة النقل عن ابن لبابة عن العتبي عن سحنون.

---

(٥٩) ابن رشد القرطبي، **البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة**، ج ٦، ص ٢٤.

كما نجد أيضاً مثالاً آخر في الصفحة (١٢ أ):

ما ذكرْتَ منَ امْرَأة رجلٍ الذي قالت له امْرَأتُهُ: يا ابن الخبيثة، ثمّ جَحَدَتْ أنْ تكون قالت ذلكَ وقالت: إنّما قلْتُ: يا ابن الخبيث، قال لها: أنْت طالق البتّة إنْ لم تكوني قُلْت لي يا ابن الخبيثة، ثمّ سكت قليلاً فقال على إثْر يَمينه: لقد قُلْتها ثلاث مرّات؛ ثمّ شكّ أنْ تكون قالت ثلاث مرّات، وجَحَدَتْ أنْ تكون قالته؛ وشَهدَت امْرأةٌ أنّها قد قالت له مراراً وهو يستيقن بها قد قالت له إلّا ما قال لها على إثْر يَمينه: لقد قُلْته ثلاث مرّات، ثمّ شكّ في ثلاثٍ؛ إنّي أرَى إنْ كان يعلم أنّها قد قالت له ثلاث مرّات فهو على برّ، وإنْ كان لا يَعْلَمُ أنّها قالت ذلك ثلاث مرّات فقد حَنَثَ؛ إنّ هذا الأمْر لو نزل فيه وسأل عن أمْره فإنّه قوْلٌ عظيمٌ.

[قال ابن القاسم: وقد كان قال لي قبْل ذلك: إنْ كان على إثْر يمينه، فأرَى ذلك يلزمه، وإنْ كان بين ذلك صماتٌ فإنّما هو كلامٌ تكلّم به ليس في يمينه، فلا أرَى عليه شيْئاً إذا لم يردّه في يمينه].

ونجد في الحاشية الخاصة بهذا المقطع ما يأتي:

قَرَأهُ محمّد وقال: أسقطه سحنون في العرْضة الأخرة.

وليس لهذه المسألة أيضاً ما يشابهها لدى أبي الوليد ابن رشد. فلا نجد في كتاب ابن رشد سوى مسألة واحدة تشابه في مضمونها هذه المسألة، وقد وردت في الكتاب مع تعليقاتها[٦٠]، وهي تتطابق حرفياً مع مثال آخر في مخطوطتنا في الصفحة (٩ أ) ولذا، لا حاجة لتكرارها هنا. ومن المحتمل أن يكون عدم ضمّ العتبية لهذه المسألة راجعاً إلى المضمون المتشابه للمسألتين.

أما المسألة الواردة في الصفحة (٣ ب)، التي تتضمن النص «وسُئل مالك عن المرأة المولى عليها. . .» إلى آخر المسألة، فقد وثّقها كتاب **البيان والتحصيل** بكامل نصها أيضاً[٦١]، لكننا نجدها في المخطوطة وقد

(٦٠) المصدر نفسه، ج ٦، ص ٤١ ـ ٤٢.

(٦١) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٣٣ ـ ١٣٤.

وضعت بكاملها بين قوسين ـ وقد ألحقت بها الحاشية المعتادة لابن وضّاح ـ وانتهت بهذا الرأي لمالك:

قال: نعم، وأرَى عليها صَدَقَةَ ثلث مَالهَا.

ويمكننا أن نعرف سبب إسقاط سحنون للمسألة بكاملها في القراءة الثانية (أي طرحه لها كما ورد هنا) من المسألة المشابهة في **البيان والتحصيل**[٦٢]، حيث تنتهي المسألة بحاشية انتقد فيها سحنون رأي مالك:

قال سحنون: هذا خطأ، وما ينفعها الولاية إذا كانت تنفق مالها؛ فليس هو كما قال.

ولا ينتقد سحنون في هذه الحاشية آراء ابن القاسم التي أضافها إلى إحدى المسائل التي أجاب عنها مالك، بل كان نقده موجهاً إلى رأي مالك نفسه. وقد أسقط سحنون ذلك في قراءته الثانية من السماع، لكنه أورده في الرواية الكاملة من الكتاب بنقده مضمون المسألة. وقد كان توثيق ذلك مناسباً بسلسلة النقل سحنون العتبي ابن لبابة.

ويمكننا أن نتثبت من أن شرح كتاب العتبية[٦٣] يضم مسألة مشابهة لإحدى المسائل التي وردت في المخطوطة في الصفحات (٨ ب) و (٩ أ)، وهي المسألة التي تبتدئ بـ «وسئل مالك عن رجل كان له سوط. . .». ولا نجد في المخطوطة سوى النص الذي يبتدئ بـ «وكان وجه قوله أن يكون ذلك له. . .» وصولاً إلى «غيّبه»[٦٤]، الذي يمكننا اعتباره تعليقاً لابن القاسم بالنظر إلى طبيعة النص من الناحية التركيبية بالإضافة إلى المضمون. كما نجد أيضاً حاشية ابن وضاح «طرحه سحنون في العرضة الأخرة» بين قوسين. ويعود ذلك إلى أن تفصيل المسألة هنا ابتدأ بابن القاسم الذي أسقطه سحنون في قراءته الثانية.

ونجد في النص الآتي من العتبية ذاتها وصفاً لمسألة مشابهة لابن القاسم، وقد وردت لغرض واضح يتمثل في تبرير تفسيره الذي يخالف رأي

---

(٦٢) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٣٣ ـ ١٣٤.

(٦٣) المصدر نفسه، ج ٦، ص ٢٨ ـ ٢٩.

(٦٤) المصدر نفسه، ج ٦، ص ٢٩، الأسطر ٤ ـ ٦.

مالك: «قال ابن القاسم ومثل ذلك كمثل الرجل يقول لجارية أنتِ حرة إن لم أبيعكِ...»[٦٥]. ويتضح لنا سبب تجاهل سحنون لذلك في حلقته ـ طبقاً لما ورد في الحاشية ـ بمجرد قراءتنا تعليق أبي الوليد ابن رشد الذي يرى فيه أن: «هذه مسألة خالف ابن القاسم فيها مالكاً وذهب إلى أن تفسير قوله على مذهبه...» إلى آخر كلامه.

ويؤكد أبو الوليد ابن رشد في تعليقه السابق اختلاف الآراء الفقهية في هذه المسألة بين مالك وابن القاسم، إلا أنّ السبب في عدم وجود تعليق ابن القاسم في المخطوطة مع وجوده في شرح العتبية غير واضح بالنظر إلى تاريخ النص في هذه المسألة. وينتهي المقطع بالفعل «غيّبه» في المخطوطة، يلي ذلك مباشرة المسألة التي تتناسب مع النص الذي ورد في **البيان والتحصيل** وهو: «عن رجل حلف بطلاق امرأته وغاضبته...»[٦٦].

ونظراً إلى ما سبق فإنه يلزمنا عند قراءة مخطوطة لندن أن نستعين بالنصوص المشابهة لأبي الوليد ـ طالما أمكننا التثبت منها ـ وأن ننظر في تلك الاختلافات المهمة من المنظورَيْن التاريخي الفقهي والنصي ضمن نسخة نقدية من المخطوطة.

يقع الجزء الأطول الذي وضع بين قوسين في المخطوطة، في ٢٩ سطراً، أي إنه يحتل جانباً كاملاً تقريباً في آخر باب نذر الطاعة والمعصية (الصفحة ٥ أ). وهذا المقطع يتناسب مع ما ورد في بداية كتاب النذور الثاني من مدونة سحنون[٦٧]، وهو جزء يبتدئ بالنص الآتي:

قال ابن القسم: من نذر أن يطيع الله في صيام أو صلاة أو حج أو عتق أو ما شابه ذلك من كل عمل يتقرب به إلى الله فقال: علي نذر أن أحج أو أصوم أو أصلي أو أعتق أو أتصدق لشيء يسميه فإن ذلك عليه لا يخرجه[٦٨] إلّا الوفاء به... إلى آخر حديثه

وهذا التعليق الطويل نسبياً لابن القاسم في السماع يتطابق تقريباً مع ما

(٦٥) المصدر نفسه، ج ٦، ص ٢٩.
(٦٦) المصدر نفسه، ج ٦، ص ٥٧ ـ ٥٨.
(٦٧) سحنون، المدونة الكبرى، ج ٣، ص ١١١ ـ ١١٢ و١١٧.
(٦٨) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١١١: ولا يجزئه.

ورد في بداية كتاب النذور الثاني من مدونة سحنون. ويتضح السبب في وضع هذا التعليق بين قوسين عند قراءتنا للحاشية الآتية:

قال: لم يقرأه سحنون في العرضة الأخرة، وهذا في كتاب النذور من **المدونة.**

أي إن سحنون اقتبس المقطع السابق كاملاً من السماع وأورده في مدونته كمقدمة للجزء الثاني من كتاب النذور، لكنه لم يتطرق إليه في قراءته الثانية، أو أنه لم يسمح بالتطرق إليه لذلك السبب. وينتهي هذا المقطع في كلا الكتابين[٦٩] بالنص: «فيكون ما ترك من ذلك حقاً لله تركه». ويلي ذلك في **المدونة** «وهذا قول مالك»[٧٠]، وهو ما لم يرد في السماع، إلا أن ابن القاسم يتابع تعليقه في المخطوطة كما يأتي:

ومن ذلك أن يقول: علي نذر أن أمشي إلى المشرق أو إلى بيت فلان أو ما شابه ذلك من الأعمال التي ليست لله بطاعة فعله إياها، وليس الأمر يوجب عليه في ذلك شيئاً. والله أعلم.

وينتهي الباب في المخطوطة بهذا المقطع، ومن الواضح أن هذا الجزء يرجع بكامله إلى ابن القاسم الذي لم يشر حتى إلى شيخه مالك. وقد اختتم تعليقه بعبارة «والله أعلم»، التي تستخدم عادة بعد الإسهاب الطويل في نهاية الباب. ويبدو أن الإشارة إلى مالك في العبارة ـ وهذا قول مالك ـ عند سحنون كانت ثانوية؛ حتى إنه لا يمكننا الجزم في ما إذا كان النص المأخوذ من **المدونة** في المقطع السابق ينتهي في الأصل بهذه الكلمات. ولا تظهر مثل هذه التعليقات الملحقة في نسخ متعددة من المدونة التي تضمها كل من مكتبتي جامع القيروان والقرويين في فاس إلّا على هيئة حواشٍ، لكنها أُدمجت بالنص الأساس في النسخ اللاحقة[٧١].

---

(٦٩) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١١٢، السطر ١٧.

(٧٠) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١١٢، السطر ١٧.

(٧١) نجد حواشي مشابهة لهذه في النسخة المطبوعة من المدونة في نهاية المقاطع المنسوبة إلى ابن وهب، التي أخذها سحنون من نسخته من الموطأ والجامع: الآثار [أو: وهذه الآثار] لابن وهب؛ وقد تختصر لتقتصر على ابن وهب. ونجد هذه الحواشي مكتوبة على الهوامش في عدد من مخطوطات المدونة التي استخدم القابسي جزءاً منها في دروسه. ويكمن اختلاف المقطع أعلاه من السماع في أنه يمكن تتبع هذه المقاطع في المدونة وصولاً إلى ابن وهب.

(٥)

تتشابه النصوص التي يضمها كتاب **المستخرجة** للأندلسي العتبي مع تلك الواردة في سماع ابن القاسم الموجود بين أيدينا اليوم، وذلك بالاستدلال بالمسائل المناسبة من كتاب **البيان والتحصيل** في الوقت الحاضر. وهذا التشابه لا يدعو إلى العجب نظراً إلى أن هذه المجموعة لابن القاسم برواية سحنون هي أحد المصادر الأولية المباشرة للعتبي.

وعلى غير المتوقع، لا تشير مقارنة الأبواب ذات المحتوى المشابه والموجودة في **مدونة** سحنون بسماع ابن القاسم إلى وجود أي تشابه نصي بين هذين المؤلَّفين، ما يعني أن المسائل المعنية لابن القاسم عن مالك والواردة في كتاب السماع من جهة، وذات المسائل في المرحلة التالية من النقل بين سحنون وابن القاسم (عن مالك) والموجودة في المدونة من جهة أخرى (أي إنها تعود إلى الحلقة نفسها)، قد صيغت وأجيب عنها بطريقة مختلفة. وتجدر الإشارة إلى أن كثيراً من المسائل لم تظهر في المدونة. ونستنتج مما سبق عدم وجود علاقة نصية بين سماع ابن القاسم ومدونة سحنون. كما لا نجد سوى القليل من أوجه الشبه في المحتوى، التي قد تدعونا إلى الاعتقاد بوجود مسائل متشابهة ناقشها ابن القاسم مع سحنون.

وعلى الرغم مما سبق، تقودنا نتائج مقابلة الشهود في النصوص الأولى بالأدلة التي تحملها المؤلفات اللاحقة إلى فهم المصادر ومناقشات المسائل الفقهية التي وراءها في إطار التطور التاريخي لها ـ على اعتبار وجود نصوص ذات محتوى متشابه. وقد توصلت عبر دراستي للمخطوطة كاملة إلى وجود مسألة واحدة فقط يمكننا إعادة بناء مناقشتها النصية تاريخياً وذلك امتداداً من زمن مالك بن أنس، وصولاً إلى الفترة التي كتب بها سماع ابن القاسم ـ وبذات المناقشات التي تضم ابن القاسم وسحنون في **المدونة**.

تطالعنا في بداية فصل «نذر نحر الولد وغيره» (الصفحات ٦ ب ـ ٧ أ) المسألة الآتية:

وسُئل عن تفسير حديث ابن عباس في التي نَذَرَتْ أنْ تَنْحر وَلَدَها، قال: تُكفِّر كفَّارةَ يَمينٍ، قال: تُكفِّر كفَّارةَ يَمينٍ، قال: إنّ ذلك يعجبني.

قال: وأرَى أنْ تُكفِّر كفّارة يَمينٍ. قال: وبلغني عنه ممن أثِقُ به أنّه قال: إنْ كانت أرادت به وَجْهَ هَدْيٍ[٧٢] فأرَى أنْ تهدي عنه، وإنْ لم تكن بها نيّةٌ فلا أرَى فيه كفّارة ولا غَيْرَهُ؛ وهو أحَبُّ إليَّ ممّا سمعْتُ. وإذا سَمَّتْ مكّةَ ومَقَامَ إبراهيم فأرَى أنْ تهْدي عنه.

نجد أن السؤال عن حديث ابن عباس الذي يظهر في **الموطأ** بإسناد يحيى بن سعيد عن محمد بن القاسم[٧٣]، قد ورد إلى جانب رواية ابن القاسم عن مالك نفسه. ونجد في ما بعد أن ابن القاسم قدّم رأياً معدّلاً لمالك الذي يرى استبدال كفارة اليمين بالهدي ـ بالنظر إلى الظروف المحيطة بالمسألة وذكر مقام إبراهيم كمكان للهدي[٧٤]. ولا يُعتدّ بأي مما سبق إذا لم توجد نية لليمين طبقاً لمالك. ويظهر أن ابن القاسم قد أحاط علماً بالرأي الآخر، وإن لم يكن ذلك عن طريق مالك مباشرة، بل عن طريق مصدر موثوق أقرب لكنه لم يسمَّ، وهذا يتضح من قوله: «وبلغني عنه [أي عن مالك] ممن أثق به. . .». ثم يرجّح ابن القاسم الرأي الثاني في قوله: «وهو أحب إلي ممّا سمعت».

وقد أثارت المسألة الواردة في **الموطأ** نقاش ابن القاسم وسحنون كما تدل **المدونة**[٧٥]؛ حيث يتبين لنا في **المدونة** وجود خلفية عن حديث ابن عباس، فنلاحظ أنّ قصة المرأة التي نذرت، وحديث ابن عباس برأيه الفقهي كانا محور نقاشات فقهية لاحقة: فنرى أنّ رأي مالك الذي ورد في المخطوطة بقوله: «إن ذلك يعجبني» قد أكده سحنون بقوله: «إني أرى أن آخذ فيه بحديث ابن عباس ولا أخالفه».

ونستنتج مما سبق أن النصوص في **الموطأ** تستلزم مزيداً من التوضيح

(٧٢) نجد في المخطوطة هنا عبارة وجه هدي (بدلاً من اهتداء).

(٧٣) مالك بن أنس، **الموطأ** ـ [برواية يحيى بن يحيى]، ج ٢، ٤٧٦، رقم ٤؛ مالك بن أنس، **الموطأ** [برواية أبي مصعب]، ج ٢، رقم ٢٢١٥ قارن ذلك بعبد الرزاق، **المصنف**، ج ٨، رقم ١٥٩٠٣ بإسناد ابن جريج عن يحيى بن سعيد عن القاسم بن محمد عن ابن عباس.

(٧٤) لمعرفة ما تعنيه الأماكن، انظر: Miklos Muranyi, «Man halafa ʻala minbari atiman... : Bemerkungen zu einem frühen Traditionsgutmore,» *Die Welt des Orients*, vol. 18 (1987), pp. 109-111.

(٧٥) سحنون، **المدونة الكبرى**، ج ٣، ص ٩٩.

الدقيق للمحتوى، يفوق التوضيح الذي تقدمه المدوّنة على هيئة نقاش بين ابن القاسم وسحنون[٧٦]. أما في ما يخص الرأي الثاني المعدل لمالك ـ أي الكفارة ولزوم الهدي عند وجود النية ـ فيعلّق عليه ابن القاسم في مدوّنة سحنون كما يأتي: «وذلك أحب إلي من الذي سمعت أنا منه». وبسبب اقتصار التقديم لهذه المسألة في المدونة على العبارة المعتادة «ثم سُئل مالك بعد ذلك»، نجد أن صياغة هذه المسألة غير مفهومة تماماً، لكننا سنجد أن صياغة المسألة ذاتها أوضح في السماع؛ حيث سبقت بقوله: «وبلغني عنه ممن أثق به». وعند مقارنتنا الصياغتين سنخلص إلى أن منشأ النقاش المثير للجدل في ما يتعلق بهذه المسألة هو وجود رأيين مختلفين لمالك؛ حيث ناقشهما ابن القاسم في السماع أولاً، وتلاه سحنون في المدوّنة.

ويطالعنا الموقف ذاته المثير للجدل لمالك[٧٧] ـ وهو الهدي عند مقام إبراهيم عوضاً عن ذبح الولد ـ في المدوّنة في مسألة نذر ذات محتوى مشابه وهي:

وسُئِل عن امْرَأةٍ قالت: أنا أنْحر ولدي عند مقام إبراهيم ألّا تَقْبَلَ طعاماً بُعثَ به إليها، ثمّ احْتَاجَتْ فقَبِلَتْه، قال: أرْى أنْ تهدي بدنةٌ، قيل له: فإنّها لا تجد بدنة أتَهْدي شاةً، قال: شاة أحَبُّ إليَّ منْ ألّا تهدي.

وليس لهذه المسألة مثيل في أي من العتبية أو المدونة؛ لكن التوجه

---

(٧٦) للاطلاع على مناقشة مثيرة للجدل حول جواز الكفّارة أو الهدي، انظر: ابن عبد البر، الاستذكار لمذاهب فقهاء الأمصار، ج ١٥، ص ٥٣ ـ ٥٨؛ أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي: معرفة السنن والآثار، تحقيق سيّد كسروي حسن (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩١)، ج ٧، ص ٣٣٤ وما بعدها، والسنن الكبرى (حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، ١٣٤٤ ـ ١٣٥٦هـ/[١٩٢٥ ـ ١٩٣٧م])، ج ١٠، ص ٧٣، وأبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٤٠٠ ـ ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٠ ـ ١٩٨٥م)، ج ١١، ص ٣٥٣ ـ ٣٥٤.

فأما المالكي ابن عبد البر فقد اتبع الرأي الذي نقل عن مسروق ورفض مذهب مالك في ذلك: ابن عبد البر، الاستذكار، ج ١٥، رقم ٢٠٩٦٨ ـ ٢٠٩٦٩. وأما أبو مصعب فلم يجز الكفارة في هذه المسألة، انظر: أبو مصعب، المختصر (مخطوطة القرويين ٨٧٤)، ص ١٦٢.

(٧٧) انظر الأمثلة أعلاه. ويعد النذر على هذه الهيئة معصية وخطيئة، وهو بذلك لا يلزم الناذر بالكفارة. لكن حديث ابن عباس في الموطأ كان مثاراً للجدل، وقد يعود ذلك إلى قصة ذبح المطلب، وهي قصة غير مؤكدة.

المعهود في حل مثل هذه المسألة ـ التي قد تكون مختلقة ـ واضح حتى في تلك المسائل الاستثنائية: ذبح الهدي. فيرى مالك استبدال ذبح الصبي بالهدي في كلتا المسألتين؛ وهو ما أُخذ عليه من منظور ديني وأخلاقي، حتى بعد تعديله رأيه. لكننا لن نتمكن من الإحاطة بكامل مناقشة هذه المسألة داخل حلقة تلامذة مالك إلا إذا قمنا بترتيب زمني للمصادر الفقهية التي تتناولها وهي **الموطأ** وسماع ابن القاسم ومدونة سحنون. وتتناسب عدم إلزامية النذر مع الحديث النبوي الذي ينص على أن «من نذر أن يطيع الله فليطعه ومن نذر أن يعصي الله فلا يعصيه» الذي ورد في **الموطأ** كذلك[78]، من دون أن يشير إليه مالك في المناقشة السابقة.

كما قام ابن القاسم أيضاً بالنقد والتعليق على رأي آخر لمالك في المسألة الأولى في باب إصابة الرجل الجارية فيها يمين[79] مستعيناً بالأحاديث الواردة في **الموطأ** من دون أن يشير إليها صراحة. ونجد تعليقه على رأي مالك بين قوسين، وقد طرحه سحنون في قراءته الثانية:

قال مالك في رجلٍ حَلَفَ بحُرّية جاريةٍ له على شيء ليفعلنّه، قال: إنْ كان ضرب لذلك أجلاً فإنّي أرَى أنْ يطأها، وإنْ كان لم يضرب لذلك أجلاً فإنّي أرَى أنْ يكفّ حتى يفعل الذي حَلَفَ عليه ليفعلنّه.

ثم يطالعنا تعليق ابن القاسم بعد ذلك بين قوسين:

---

(78) مالك بن أنس، **الموطأ** [رواية يحيى بن يحيى]، ج ٢، ص ٤٧٦، رقم ٨؛ مالك بن أنس، **الموطأ** [رواية أبي مصعب]، ج ٢، رقم ٢٢١٦؛ مالك بن أنس، **الموطأ** [رواية الحدثاني] تحقيق عبد المجيد تركي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤)، رقم ٢٦٩؛ الجواهري، **مسند الموطأ**، تحقيق لطفي بن محمد الصغير وطه بن علي بوسريح (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٧)، رقم ٤٤٩ [برواية القعنبي]؛ إسماعيل بن إسحاق القاضي، **مسند مالك بن أنس** (مخطوطة القيروان، صفحة ١٣ب) [برواية أبي مصعب]. انظر أيضاً: أبو داوود، **سنن أبي داوود**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، ج ٣، رقم ٣٢٨٩ [برواية القعنبي]؛ محمد بن عيسى الترمذي، **سنن الترمذي** (١٩٦٢)، ج ٤، رقم ١٥٢٦ [برواية قتيبة بن سعيد]، وهذه فقط بعض الروايات عن مالك. وهذا الرأي قديم وهو الرأي السائد إبان حكم مروان بن الحكم في المدينة. انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق م. ج. دي جويه (ليدن: بريل، ١٩٦٤-١٩٦٥)، ج ١، ص ١٠٧٣-١٠٧٤، وقد كان هذا هو الحكم المتبع في الكفارة في حق من ينذر بمثل هذا النذر، وعُزّز ذلك بجعله الحكم المعمول به في القضاء الأموي في ما بعد.

(79) الصفحات ١٠ ب ـ ١١ أ.

[قال: إنّما كره من ذلك في ما أرَى في حديث ابن عمر: لَا تطأ جاريةً إلّا جارية إنْ شئْتَ بعْتَها وإنْ شئْتَ وهبْتَها؛ قال ذلك في ما أرَى في الذي صنع ابن مسعود لامرَأته زينب الثقفيّة، فهذا الشرْط الذي يُكْرَهُ فيه الوطء، فأمّا أنْ يشترط الرجل على الرجل اليمين يوثقه بها في قضاء دَيْنٍ إلى أجل؛ فليس بالوطء في مثل هذا الشرْط بأسٌ، ولو وقف عن هذه لوقف عن أم ولده ومدبرته وهما ممّا لا يستطيع بيْعها فأرى أنْ يطأها إذا ضرب لذلك أجلاً].

من الجلي أن ابن القاسم اعتمد على مسوّدة الموطأ في نقاشه، كما إنه فرّق بين المسائل الفقهية الشخصية؛ فالإشارة إلى حديث ابن عمر (أو الشرط الذي ذكره مالك بين ابن مسعود وزوجته زينب الثقفية)، الذي كان معروفاً في ذلك الزمان بلا ريب، كافية ومناسبة في هذه الحالة. كما قام ابن القاسم أيضاً بنقل النصين كليهما إلى روايته للموطأ، لكنه وضعهما في باب العيب في الرقيق، على خلاف الروايات المعروفة الأخرى[٨٠].

وخلاصة الكلام هي أنه يمكننا أن نقول الآن ـ مع بعض التحفظات ـ إن كتاب المستخرجة هو المصدر الوحيد من المؤلفات اللاحقة ـ كما لاحظنا في شرح أبي الوليد بن رشد[٨١] ـ الذي يمكّننا من إعادة بناء محتوى سماع ابن القاسم. فعلى الرغم من تقارب المسائل في المدوّنة من

---

(٨٠) تفيد إحدى الجزئيات القيروانية المكتوبة على رقّ، التي توثّق جزءاً من كتاب البيوع، ص ٥، أن المخطوطة كتبت في شهر محرم من عام ٣٧١هـ ـ تموز/ يوليو ٩٨١م وقوبلت برواية عيسى بن مسكين من القيروان (ت. عام ٢٩٥هـ/ ٩٠٧م). انظر: Muranyi, *Beiträge zur Geschichte der Hadît- und Rechtsgelehrsamkeit der Malikiyya in Nordafrika bis zum 5. Jh. d.H.: Bio-bibliographische Notizen aus der Moscheebibliothek von Qairawan*, pp. 130-132.

انظر أيضاً: مالك بن أنس، **الموطأ** [رواية يحيى بن يحيى]، ج ٢، ص ٦١٦، رقم ٦؛ مالك بن أنس، **الموطأ** [رواية أبي مصعب]، ج ٢، رقم ٢٤٩٢؛ مالك بن أنس، **الموطأ** [رواية الحدثاني]، رقم ٢٢١؛ مالك بن أنس، **الموطأ** [رواية الشيباني]، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٦٧)، رقم ٧٩١، وابن عبد البر، **الاستذكار لمذاهب فقهاء الأمصار**، ج ١٩، ص ٦٧ وما بعدها.

(٨١) من البديهي أنه يمكننا أيضاً أن نضيف إلى ذلك جزئيات مخطوطة القيروان للعتبية بترتيب ابن أبي زياد القيرواني (راجع ما ورد سابقاً). وتوثّق مخطوطة *Escorial 612* أربعة أوجه من العتبية لا يمكن معرفة رواياتها. وتعود أربع صفحات أخرى من المخطوطة إلى مدونة سحنون (كتاب الحج). لذا يلزم مراجعة كتاب: Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums, Band I: Qur'ânwissenschaften, Hadith, Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik bis ca. 430 H.*, vol. 1, p. 472.

ناحيتيْ الأسلوب والتركيب، إلا أنها تختلف عمّا ورد في مخطوطتنا كما ستوضح المقارنة النصية الآتية:

الصفحة (٤ أ)[٨٢]:

وقال مالك فيمن خَرَجَ في مَشْي عليه فمرض في بعض الطريق فركب يوماً أو ليلةً ومَشَى بعد ذلك حتّى بلغ: أرْجُو أنْ يكون مجزئاً[٨٣] عنه ويهدي ما اسْتَيْسَرَ منَ الهَدْي، فمَنْ[٨٤] لم يجد صام عشرة أيّام.

ولا تضمّ المسألة المشابهة التي وردت في المدوّنة[٨٥] الشرط الذي يُلزم من لم يستطع الوفاء بالنذر بصيام عشرة أيام وهو شرط عدم التمكن من الهدي:

لو أنّ رجلاً مرض في مَشْيه فركب الأميال أو البريد أو اليوم ما رَأيْتُ عليه الرجوعَ ثانيةً لركوبه ذلك، فرأيْتُ أنْ يهدي هدْياً ويجزئ عنه.

الصفحة (٤ ب) (وقد أدرجت الاختلافات النصية لأبي الوليد بن رشد في الحواشي)[٨٦]:

وسُئل عمّن نَذر صياماً بالمدينة[٨٧] أو بيْت المَقْدس[٨٨] أو عسْقلان أو الإسكندرية أو بلد منَ البلدان فيه فَضْلٌ[٨٩]؛ قال: مَنْ نَذَرَ صياماً في مثل بيْت المَقْدس[٩٠] أو المدينة[٩١] أو ساحل البحر[٩٢] تُرْجَى بَرَكَةُ الصّيام فيه

---

(٨٢) وهي تقابل ما ورد في كتاب: ابن رشد القرطبي، **البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة**، ج ٣، ص ٤٠٤ من المستخرجة، من سماع ابن القاسم برواية سحنون.

(٨٣) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٤٠٤: أن يجزئ عنه.

(٨٤) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٤٠٤: فإن.

(٨٥) سحنون، **المدونة الكبرى**، ص ٢ ـ ٣ و٧٨.

(٨٦) وهي تقابل ما ورد في كتاب: ابن رشد القرطبي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٠٥ من المستخرجة، من سماع ابن القاسم برواية سحنون.

(٨٧) المصدر نفسه: بمكة والمدينة.

(٨٨) حُذفت في أبي الوليد، انظر: ابن رشد القرطبي، **البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة**.

(٨٩) المصدر نفسه: رجا فيه الفضل.

(٩٠) حُذفت في المصدر نفسه.

(٩١) المصدر نفسه: المدينة ومكة.

(٩٢) المصدر نفسه: أو ساحل من السواحل.

فإنّي أرَى ذلك عليه، ومَنْ نَذَرَ في غيْر ذلك مثل العراق وما أشبهه فلا أرَى أنْ يأتيه[٩٣]؛ ومَعْنى قوْله وَلْيصُم ذلك الصّوْمَ بموْضعه[٩٤].

ولن تمكننا مقارنة هذه المسألة بالمسائل ذات المحتوى المشابه في المدوّنة من معرفة ما إذا كانت المسألة عبارة عن تعديلات قام بها أبو الوليد بن رشد كما هي الحال في **المستخرجة**، أم أنها مجرد اختلافات في الأحكام الفقهية. ولن نتمكن أيضاً من التوصل إلى تفاصيل الأسباب الكامنة وراء عدم ذكر مكة في نص المخطوطة، وإسقاط بيت المقدس من نص **البيان والتحصيل** حتى لو لجأنا إلى المعايير الفقهية المتخصصة.

كما يختلف المكان الذي تبتدئ به المسألة المشابهة في **المدونة** كذلك؛ فليست الأماكن المقدسة هنا هي مكان الوفاء بالنذر بل مكان التلفّظ بالنذر. وتبعاً لذلك، يتغير محتوى الرأي الفقهي في نهاية المسألة **المدوّنة**[٩٥]:

ومَن قال من أهْل المدينة أو من أهْل مكّة ومن أهْل بيْت المَقْدس: لله عَلَيَّ أنْ أصوم بعسقلان أو الإسكندرية شهراً، فعليه أنْ يأتي عسقلان أو الإسكندرية فيصوم بها شهراً كما نذر. قال: وكلّ موْضع يتقرّب فيه إلى الله بالصّيام فإني أرَى أنْ يأتيه وإنْ كان من المدينة أو مكّة.

إذاً، يتبين لنا أنّ هذه المسألة مشتقة من مسألتين مستقلتين عن بعضهما في الأصل، وليس بينهما سوى أوجه شبه معدودة في الأسلوب، لكن لا يمكننا أن نعتبرهما روايتين متشابهتين للمسألة الفقهية ذاتها.

وبوجه عام، يظهر أن سماع ابن القاسم يتفوّق على مدوّنة سحنون في ضمه إلى تفاصيل متوسّعة لمناقشات عدد كبير جداً من المسائل الفقهية. وهذا ملاحظ حتى لو أخذنا في اعتبارنا اختلاف المبدأ الذي رتّب فيه سحنون المسائل وافترضنا أن مسائل معينة قد نوقشت في أبواب مختلفة من المدونة. وعموماً، لا يسعنا سوى أن نعترف بإعجابنا بعمق المحتوى

---

(٩٣) المصدر نفسه: قال ابن القاسم: ومعنى. . .

(٩٤) المصدر نفسه: بمكانِ الذي هو فيه.

(٩٥) سحنون، المدونة الكبرى، ج ٣، ص ٨٦ ـ ٨٧.

وتنوع المسائل في مخطوطة لندن، وهو ما لا نشاهده في الأجزاء موضع المقارنة من المدوّنة.

في باب من نذر جوار أيام/ نذر مشي إلى مسجد النبي أو بيت المقدس، نجد بعض المسائل ذات الموضوع المتشابه وقد نوقشت في أربع عشرة سطراً لا يمكننا مقارنتها، بالنظر إلى صيغتها، بأي من **مدونة** سحنون أو بالعتبية ـ الملحقة بكتاب **البيان والتحصيل** لأبي الوليد.

الصفحة (٦ أ):

قال مالك: مَنْ نَذَرَ جوارَ أيّامٍ فإنّه إنْ كان أراد الاعْتكاف فسُنَّتُهُ سنّة الاعْتكاف. قال: وإنْ أراد جوار الحَرَمِ بمكّة فإنّ ذلك لا صيامَ فيه، وهو يُصيبُ أهْلَهُ إنْ شاءَ. وقال في المُجَاوِرِ الّذي ينذر جواراً لا يخرج(٩٦) في ليْلٍ ولا نهارٍ إلّا لحاجةٍ لغائط أو لبول.

قال: ومَنْ نَذَرَ مَشْياً إلى مسْجد النّبي [ﷺ] أو مسْجد بيْت المقدس للصّلاة فيهما فإنّه يركب حتى يأتيهما فيصلّي فيهما، ولا يكون المَشْيُ إلّا إلى الكعْبة في حجٍّ أو عمْرةٍ؛ فأمّا مَنْ نَذَرَ وجعل على نفْسه أنْ يصلّي(٩٧) في مسْجدٍ يعرفه غير مسْجد الحرام ومسْجد النبيّ ومسْجد بيْت المَقْدس فإنّه يصلّي حيْثُ هو ولا يسير إليه لأنه جاءَ عن النّبيّ [ﷺ] أنّه لا تُعْمَل المَطيُّ إلّا إلى ثلاثة مساجد(٩٨)؛ قال مالك: إلّا أنْ يكون ذلك المسْجد الّذي حَلَفَ فيه قَرِيباً فيأتيه فيصلّي فيه.

وقال في مَنْ قال: عليَّ المَشْيُ إلى بعض المساجد مثْل بيْت المَقْدس أو المدينة وهو قريبٌ منه مثْل الميْل ونحوه، قال: لا يَمْشي إلّا إلى

---

(٩٦) المخطوطة: جوار لا يخرج، ومن الواضح أن الألِف قبل لا قد أسقطت.

(٩٧) المخطوطة: جاءت: حيث هو بعد: «أن يصلي»، لكنها مُحيت من قبل الناسخ.

(٩٨) للاطلاع على حديث «لا تُعمل المطايا. . .» انظر: مالك بن أنس، **الموطأ** [رواية يحيى بن يحيى]، ج ١، ص ١٠٨ ـ ١٠٩، رقم ٨؛ مالك بن أنس، **الموطأ** [رواية أبي مصعب]، ج ١، رقم ٤٦٣؛ مالك بن أنس، **الموطأ** [رواية الحدثاني]، رقم ١٤٥؛ وابن عبد البر، **الاستذكار لمذاهب فقهاء الأمصار**، ج ٥، رقم ٦٠٠٥ ـ ٦٠٠٦؛ ابن حبّان، **صحيح ابن حبّان بترتيب ابن بلبان**، ج ٧، رقم ٢٧٧٢؛ ابن قانع، **معجم الصحابة**، ج ٢، ص ٧٩٢، رقم ١٧٢؛ الحميدي، **المسند**، ج ٢، رقم ٩٤٤، و Wensinck, *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane*, vol. 6, p. 242.

الكعْبة. قال مالك: مَنْ نَذَرَ أنْ يمشي إلى بيْت المَقْدس إنْ كان أراد الصّلاة فيه أنّه يأتيه راكباً فيصلّي فيه، ولا شيء عليه غيْر ذلك [قال ابن القاسم: إنْ لم يُرِد الصّلاة فيه إلّا مَشْياً إليه فلا شيء عليه].

ونجد التعليق الآتي في الحاشية:

قَرَأهُ محمّد وقال: عرضه سحنون في الأولى وطرحه في الأخرة.

وقد أورد سحنون هذه المسائل بشكل مبسط كثيراً في المدونة(٩٩).

(٦)

تنحصر الصيغة المعتادة في المسائل الفقهية بعبارتي «وسئل» و«سئل مالك» عن. ولكننا نلاحظ أن هذه الصيغة لم تُتبع في الصفحة (١٠ ب)، في الأسطر من ٥ إلى ١٧ (أي حتى نهاية الباب)، فنرى أن المسألة قد اتخذت صيغة جديدة وهي «وسئل ابن القاسم عن قول مالك». ولن نعدّ هذا استثناءً لو أُردفت المسألة بآراء فقهية لمالك. لكن هذه المسألة لم تكن كذلك؛ فالجواب فيها كان لابن القاسم ـ من دون الإشارة إلى مالك بأي شكل.

وسُئل ابن القاسم عن قوْل مالك في الرّجل يحلف بطلاق امْرَأته ألّا يبايع رجلاً، فاحتاج إلى أجيرٍ فاسْتأجر ذلك الرّجل في عملٍ منَ الأعمال، هل يكون حانثاً بذلك لقوْل مالك في الإجارة إنها بيْعٌ منَ البيوع، وإنما أراد ألّا يبايعه ولم يحاش الإجارة ولم يَنْوها. قال ابن القاسم: ذلك إلى نيته، إنْ كانت له نيةٌ، إلّا فهو حانثٌ لأنّ الإجارة بيْعٌ منَ البُيوع.

وسُئل ابن القاسم عن قوْل مالك في الرّجل يحلف بطلاق امْرَأته ألّا يُداينَ رجلاً سمّاه، فاحتاج إلى عمله فيؤاجره في عملٍ منَ الأعْمال، هل يكون ذلك مُدايَنةً يحنث بها، فقال ابن القاسم: إنْ لم تكن له نيةٌ فلا أرَى ذلك له لأنّ الإجارة ديْنٌ وإنْ كانت له نية إنّما أراد ألّا يسلفه ولا يبيعه، فلا أرَى بأساً.

وسُئل مالك عن الرّجل يحلف ليضربنّ غلامه الرّأس فضرب وجْهَهُ، فقد

(٩٩) سحنون، المدونة الكبرى، ج ٣، ص ٨٦.

حنث، وإنْ لم يُرِد ذلك رأيْتُه براً إذا ضربه في وجْهه وخدّيه. وأمّا الأنف واللُّحي الأسفل فلا أرَاه منَ الرّأس، فذلك أنّه لو حلف ألّا يضربه في الرّأس فضربه في جبْهته لكان حانثاً إلّا أنْ تكون له نية أنّه أراد فوْق رأسه.

وهذا المقطع جاء بكامله بعد تعليق لابن القاسم على آراء مالك ابتدأ في الصفحة (١٠ أ)، وقد وضع بين قوسين. ويضم الجزء بكامله تلك الحاشية التي غدت مألوفة الآن وهي:

قَرَأهُ محمّد وقال: أسقطه سحنون في العرْضة الأولى الأخرة.

لم يشر إلى رأي مالك المتمثّل في («الإجارة بيع من البيوع») بشكل مباشر إلا في المسألة الأولى، وهو لم يُذكر فيها إلا في صيغة السؤال فحسب. ولكن مناقشة المسألة التي تتوافق مع رأي مالك تعود إلى ابن القاسم. كما إنه من الجلي أن ابن القاسم هو من أجاب على المسألتين الأخريين ـ «قال ابن القاسم» ـ فقد كان ذلك رأيه الخاص، من دون أن يرجع إلى رأي مالك في تلك المسائل. ولا نملك عند قراءتنا المقاطع السابقة إلا أن نكوّن انطباعاً بأن مناقشة بعض المسائل كانت مرتكزة على خلفية الإحاطة بآراء وتعاليم مالك في الحلق العلمية لابن القاسم، وأنها قد ظهرت وتجسدت كتعاليم للأخير في السماع في ما بعد. لذلك فإنّ مناقشة المسائل في المخطوطة جاء على مستويين. فمن الجانب الأول يقدم ابن القاسم آراء مالك مباشرة ويبتدئها بالعبارات المعهودة: «قال مالك»، أو «سألتُ مالك» أو «سئل مالك»، ومن الجانب الآخر، يطرح أحدهم المسائل على ابن القاسم بقوله «سئل ابن القاسم عن قول مالك»؛ حيث يتبع ذلك آراء ابن القاسم من دون أن تنسب بالضرورة إلى مالك على أنه المرجعية الأولى للمسألة أو واضعها.

ونلاحظ الظاهرة ذاتها في الصفحة (١٦ب) من المخطوطة؛ حيث تطالعنا ست مسائل متتالية تبتدئ بالعبارة «وسئل ابن القاسم عن قول مالك». ونجد أن ابن القاسم قد أجاب عنها برأي ينسب إليه كذلك. ونستثني من ذلك المسألة الأخيرة فقط التي تتكون من ثلاثة مسائل جزئية؛ حيث يشير ابن القاسم إلى رأي مالك بشكل مبهم وغير مباشر:

وسُئل عن قوْل مالك في الرّجل يحلف بطلاق امْرَأته ألّا يجاور عبْدَ

فلانٍ سمّاه باسْمه فباعه سيّدُه وباع الدّار التي فيها العبْدُ، هل تَرَاه حانثاً إنْ أقام على ذلك، وكيف إنْ كانت الدّار لغيْر سيّد العبْد، وكيف إنْ حَلَفَ ألّا يكلّم عبْدَ فلانٍ فباعه سيّدُه، هل يكون حانثاً إنْ كلّمه؛ قال ابن القاسم: إنْ لم يكن أراد العبْدَ بعينه فلا أرَى عليه شيْئاً إذا قال عبْد فلان، وإنما هو بمنزلة مَنْ قال لا أدْخُلُ دارَ فلانٍ، فإذا لم يُرد الدّارَ بعيْنها فمات فورثها غيْره أو باعها، فكذلك إذا لم يُرده بعيْنه؛ وكذلك قوْل مالك في ما أعْلَمُ.

(٧)

كما ذكرنا آنفاً، لا تضم مكتبة الجامع في القيروان سوى نموذج وحيد لسماع ابن القاسم ـ وهو عبارة عن صفحة للعنوان وصفحة أخيرة ذات وجهين. ولم يُعثر على بقية الكتاب حتى اليوم، ويضمّ وجه الصفحة الرقم (١) عنوان الكتاب بالإضافة إلى الرواية وحاشية التملُّك:

كتاب النكاح والرضاع من سماع عبد الرحمن بن القاسم من مالك

ابن أنس رواية سحنون بن سعيد

وقد أزيل اسم مالك من هذه النسخة، وهو بالمناسبة ناسخ المخطوطة ذاته، بكتابة أحدهم فوق الاسم حتى لم يعد بالإمكان قراءته ـ وهو أمر اعتيادي في مخطوطات القيروان. ويمكننا، إذا أمعنا النظر، أن نقرأ عبارة «لمحمد بن أحمد» وهذا الأخير هو المكنّى بأبي العرب التميمي (ت. عام ٣٣٣هـ/ ٩٤٥م)[١٠٠] وقد دوّن هذه المخطوطة لنفسه[١٠١].

يبتدئ الكتيب في الوجه الخلفي من الصفحة الرقم (١) بكتاب النكاح بباب عنوانه: «أولياء عقدة النكاح»؛ وهو يتكون من ٣٣ سطراً في مجملها، لكن الأسطر الاثني عشر الأخيرة أصبحت غير مقروءة لتلف ذلك الجزء بسبب الرطوبة. كما يمكننا قراءة عنوانين لبابين مختلفين من كتاب الرضاع

---

(١٠٠) Muranyi, *Beiträge zur Geschichte der Hadît- und Rechtsgelehrsamkeit der Malikiyya in Nordafrika bis zum 5. Jh. d.H.: Bio-bibliographische Notizen aus der Moscheebibliothek von Qairawan*, pp. 196-205.

(١٠١) توجد مؤلفات أخرى من مكتبته في مكتبة الجامع. انظر: M. Muranyi, «Qairawaner Miszellaneen I,» *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, vol. 136 (1986), p. 512 ff.

في الصفحة الأخيرة وهما: الرضاعة من قبل الأب والأم؛ وهو الباب الوحيد الذي يضمّ رواية مشابهة لرواية وردت في **البيان والتحصيل**(١٠٢)، وشهادة النساء في الرضاعة تطالعنا في حرد المتن الذي كتبه أبو العرب التميمي حاشية المقابلة الآتية:

مقابل بكتاب ابن عبدوس والحمد لله، كتبته من كتاب ابن عبدوس.

ونجد في ما يأتي ذلك جملة أضافها شخص لا نعلم من هو، وهذه الجملة هي التي تشير إلى الرواية القيروانية للمخطوطة:

سمعت جميع كتاب النكاح من سهل بن أبي سليمان

وعيسى بن مسكين وجبلة بن [حمّود] كلهم عن سحنون.

إن جميع الأسماء التي ذكرت أعلاه هي أسماء لتلامذة لسحنون، لكن من الواضح أن الكاتب قد أخطأ في كتابة الاسم الأول، فليس هناك سوى سهل بن عبد الله بن سهل القبرياني، المكنى بأبي زيد (وقد عاش في الفترة بين عامي ٢٠٩هـ/ ٨٢٤م و٢٨٢هـ/ ٨٩٥م)(١٠٣)، وأحمد بن (داوود) بن أبي سليمان (الذي عاش في الفترة بين عامي ٢٠٦هـ/ ٨٢١م و٢٩١هـ/ ٩٠٣م)(١٠٤)، الذي تشير جميع الدلائل إلى أنه نقل مخطوطة لندن كذلك(١٠٥)، لذلك يبدو أن الإضافة أعلاه تفتقد إلى حرف الواو بين «سهل» و«ابن أبي سليمان» فقط.

وتشير المصادر السابقة إلى أن مسوّدة أبي العرب كانت رواية من كتاب من يكنّى بعبدوس، وهو من ذكرت خطأً في مواضع أخرى أنه العالم البارز محمد بن إبراهيم بن عبدوس (الذي عاش في الفترة ما بين عامي

---

(١٠٢) ابن رشد القرطبي، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة، ج ٥، ص ١٤٨.

(١٠٣) Muranyi, *Beiträge zur Geschichte der Hadīt- und Rechtsgelehrsamkeit der Malikiyya in Nordafrika bis zum 5. Jh. d.H.: Bio-bibliographische Notizen aus der Moscheebibliothek von Qairawan*, pp. 78-80.

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ١١٧ ـ ١١٩.

(١٠٥) راجع الصفحات أعلاه. وللإطلاع على المزيد حول عيسى بن مسكين (الذي عاش في الفترة بين عامي ٢١٤هـ/ ٨٢٩م و٢٩٥هـ/ ٩٠٧م)، انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٩ ـ ١٣٧؛ أما في ما يخص جبلة بن حمود (المتوفى في عام ٢٩٩هـ/ ٩١١م) فانظر (ص ١٤٩ ـ ١٥١).

٢٠٢هـ/ ٨١٧م و٢٦٠هـ/ ٨٧٤م)[١٠٦] من القيروان، وهو ذاته مؤلف كتاب المجموعة[١٠٧]، لكن بالنظر إلى المعايير الزمنية، لا يمكننا تأكيد ما تشير إليه حاشية المقابلة الآنفة من وجود اتصال مباشر وعلاقة مباشرة بين طالب وشيخه، بين محمد بن إبراهيم بن عبدوس وأبي العرب. فقد توفي الأول في عام ٢٦٠هـ/ ٨٧٤م، أي قبل ثلاث وسبعين سنة من وفاة أبي العرب في الحرب ضد ابن عبيد قرب الوادي المالح بين سوسة والمهدية في عام ٣٣٣هـ/ ٩٤٤م. ولكن أبو العرب كان له معاصر أكبر سناً وذو اسم يشابه اسمه، وقد درس معه في حلقة يحيى بن عمر، وهو: عمر بن يوسف بن عبدوس بن عيسى[١٠٨] الذي عاش في القيروان وسوسة؛ حيث توفي في عام ٢٩٠هـ/ ٩٠٣م. وقد امتدحه أبو العرب بقوله: «كان صالحاً ثقة ثبتاً ضابطاً لكتبه» وأشار إلى أنه سمع منه بقوله: وسمعت أنا منه[١٠٩].

وقد أُرِّخت شهادات التحقيق وحواشي القراءة اللاحقة، التي أضافها شخص غير معروف في حافة الصفحة الأخيرة، بتاريخ ٣٢٨هـ/ ٩٣٩ ـ ٩٤٠م و٣٦١هـ/ ٩٧١ ـ ٩٧٢م. ولا يمكننا التعرف إلى الأسماء التي محيت معظمها في هذه المخطوطة. وتعود الجملة «الأخيرة» التي أضيفت عام ٣٦١هـ/ ٩٧١م إلى حلقة المسمى بأبي العبّاس؛ فقد أشارت عدة أسانيد في الكتب التي تناقلتها الحلقات العلمية في القيروان في تلك الفترة إلى عبد الله بن أحمد بن إبراهيم الإبياني من القيروان الذي توفي في عام ٣٦١هـ/ ٩٧١م تقريباً، مستخدمة تلك الكنية[١١٠]. وتطابق المعلومات

---

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٦٥ ـ ٦٦.

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٥٤.

(١٠٨) ورد ما يلي في كتاب ابن الفرضي، هو على الأغلب غير صحيح: عمر بن يوسف بن عمروس. انظر: Ibn al-Fārid, *Ta'rīkh 'Ulama al-Andalus*, no. 943.

كما ورد ذلك أيضاً في: الضبّي، بغية الملتمس في تأريخ رجال أهل الأندلس، رقم ١١٧٣. وفي كتاب: القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة مذاهب مالك، ج ٥، ص ١٢٥ ورد الاسم الآخر، عبدوس، في الرواية الجزئية عن القاضي عياض، انظر: Abu al-Fadel Cadi Iyadh, *Biographies aghlabides: Extraites des Madarik*, edition critique avec introduction francaise et index par M. Talbi (Tunis: Imprimerie Officielle, 1968), p. 398.

(١٠٩) Cadi Iyadh, Ibid., p. 398.

(١١٠) Muranyi, *Beiträge zur Geschichte der Hadīt-und Rechtsgelehrsamkeit der Malikiyya in Nordafrika bis zum 5. Jh. d.H.: Bio-bibliographische Notizen aus der Moscheebibliothek von Qairawan*, pp. 228-230, 289 and 408.

الواردة في حرد المتن الخاص بجزئية المخطوطة المعلومات التي تحملها مخطوطة لندن بشكل كبير؛ فكتابا ابن القاسم كليهما كانا يُدرّسان من دون انقطاع في الفترة ما بين زمن سحنون وحتى أواخر القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي في القيروان. وقد أعيدت كتابة نسخ أخرى من الكتابين باستخدام مسوّدة قديمة تعود إلى أواسط القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي (أي من ابن عبدوس أبو العرب) ومطلع القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي (أي رواية زياد بن يونس السدري).

ونلاحظ أن شهرة سماع ابن القاسم قد بلغت أوجها في الأجيال التي تلت زمن سحنون، وأنّ الكتاب كان يُدرّس في القيروان جنباً إلى جنب مع **مدوّنة** سحنون التي لم تناقش فيها معظم المسائل التي تناولها ابن القاسم. وقد انتقى سحنون المسائل التي ضمها في أبواب الفقه المستقلة بعناية معتمداً على معرفته بالمؤلفات السابقة ـ التي نقلها إلى مدينته القيروان. ويبدو أن الانتقاء الأول للمسائل كان عند قراءة سحنون مؤلفات ابن القاسم بعد عودته إلى القيروان. لكنه قام بانتقاء آخر لمسائل بعينها عند كتابته الكتب المدونة تضمنت مسائل يعرفها ومسائل أخرى قام بجمعها. وقد سخّر نفسه ـ ولو بشكل محدود ـ لدراسة الآراء الفقهية الشامية ونصوص الأحاديث التي وجدها في كتاب ابن وهب المصري خصوصاً.

وللتعرف إلى «أصول» الكتابات الفقهية بشكل أدق، ينبغي أن يعتمد البحث الأساس (Grundlagenforschung) على هذه المجموعة المتوافرة بين أيدينا وعلى تحديد التاريخ الذي تم به نقلها. ولن يفاجئنا أن تثبت الدراسة المتمعنة للمخطوطات أخبار السيَر المعروفة التي تتناول أنشطة المرجعيات الفقهية الأولى[١١١].

(١١١) Den vorliegenden Beitrag hat Prof. H. Berg, der Herausgeber dieser Anthologie, ins Englische ubertragen. Sowohl fur seine Ubersetzung als auch fur seine zahlreichen Anregungen habe ich auch an dieser Stelle sehr herzlich zu danken.


صفحة فارغة

الأسس لسيرة جديدة لمحمد صلى الله عليه وسلم:

دراسة نقدية لمرويات عروة بن الزبير

غريغور شولر


صفحة فارغة

السيرة الذاتية لمؤلف المقال
غريغور شولر

نال غريغور شولر (Gregor Schoeler) شهادة البكالوريوس في الدراسات العربية والإسلامية في فرانكفورت وغيسن (ألمانيا). غريغور هو عالم معاصر ولد في ألمانيا في عام ١٩٤٤. شغل غريغور منصب أستاذ فخري للدراسات الإسلامية في جامعة بازل منذ ٢٠٠٩، كما عمل أستاذاً في الدراسات الإسلامية في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا في جامعة السوربون منذ ١٩٨٢.

أصدر غريغور في عام ٢٠٠٢ كتاب **الكتابة والنقل في صدر الإسلام**، والذي نشر **أولاً** بالفرنسية ثم بالإنكليزية والعربية. الكتاب هو مجموعة محاضرات تم إلقاؤها على الطلاب قبل أن تتحول إلى كتاب. ترجمه إلى العربية فادي شاهين.

نشر لغريغور عدة مقالات وعدة كتب في مجالات الدراسات الإسلامية والأدب العربي الكلاسيكي. أهم هذه الكتب **الكتابة والنقل في صدر الإسلام؛ نشأة الأدب في الإسلام: من شفهي إلى مدون؛ الشفهي والمكتوب في أول الإسلام.**

(I)

يعتبر البحث في حياة محمد [ﷺ] في الوقت الحاضر في أزمة. فالمصادر المتاحة عن سيرة النبي محمد [ﷺ] (من السنة الرابعة والخمسين والخامسة والخمسين قبل الهجرة/ ٥٧٠ ميلادية، وحتى السنة الحادية عشرة من الهجرة/ ٦٣٢ ميلادية تقريباً) وما قامت عليه الفترة الإسلامية المبكرة من أسس، هي عبارة عما دوّنته الأجيال اللاحقة للفترة المبكرة من التاريخ عن طريق الأسانيد. وتقدر الفترة بين أقدم المصادر المتاحة لنا وحوادث السيرة من ١٥٠ إلى ٢٠٠ سنة أو أكثر. لذلك، ليس بالكافي أن نقوم بمقارنة المصادر بشكل حاسم بعضها مع بعض، بل من الضروري القيام بنقد جذري للأسانيد نفسها أولاً[(١)].

تتسم البحوث القائمة على حياة محمد [ﷺ] في الوقت الراهن بانقسام الباحثين فيها إلى مجموعتين متضادتين. المجموعة **الأولى** تدعو، وبشكل قوي قريب من القناعة التامة، إلى رفض كل الأحاديث المسندة بسبب التناقض العظيم بينها ولشكلها الأسطوري ولغير ذلك من الأسباب. أما المجموعة **الأخرى** فترى عكس ذلك تماماً. يرى هؤلاء الباحثون أنه على الرغم من جميع هذه العلل يبقى للإسناد الإسلامي على الأقل جوهر صحيح يمكن تمييزه عن طريق استخدام الطرائق الصحيحة لنقد النصوص. والإشكالية الحقيقية هي في إيجاد المعايير التي يمكن من خلالها تمييز الصحيح من الموضوع.

---

(١) انظر على سبيل المثال: Patricia Crone, *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1980), p. 11 ff;

ولوصف أكثر توسعاً في الموضوع، انظر Gregor Schoeler, *Charakter und Authentie der muslimischen Uberlieferung uber Leben Mohammeds* (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1996), pp. 8-24.

والخلاصة هي أنه يمكننا القول اليوم بوجود «مأزق» حول الإجابة عن مسألة صحة الإسناد الإسلامي. ونتيجة ذلك أقيمت ندوة في عام ١٩٩٧م عن حياة النبي محمد [ﷺ] في نجمغن (Nijmegen) في هولندا تحت إشراف البروفيسور هارولد موتزكي (Harald Motzki)، ضمت ممثلين بارزين عن كلتا المجموعتين[٢]. وفي ربيع عام ٢٠٠٢ قام الصندوق الوطني السويسري بمنح مؤلف هذه المشاركة مشروع بحث مدته ثلاث سنوات والتي يجب عليه فيها إنهاء هذه المشكلة وإيجاد طرائق جديدة لحلها.

ارتبطت فكرة المشروع بالقناعة بأنه لا الثقة الكبيرة في الأسانيد عند المسلمين الموجودة لدى علماء مثل فؤاد سزكين و(بمستوى أقل) مونتغمري. و. وات (M.W. Watt)، ولا الرفض التام لمادة الحديث كما نجد لدى جاي. ونسبرو وباتريشا كرون ومايكل كوك (M. Cook) هي بالطريقة الناجحة. ولكن على العكس، يجب إيجاد ما يسمى بالطريقة الوسط. ومن المؤمل أن صحة هذه الطريقة ستنجح من خلال جمع وتقييم مجموعة من الأحاديث التي تنسب بالإسناد الإسلامي إلى الباحث التاريخي الجامع للروايات التاريخية عروة بن الزبير (من السنة الثالثة والعشرين هجرية/ ٦٤٣ ـ ٦٤٤ ميلادية إلى السنة الثالثة والتسعين والرابعة والتسعين هجرية/ ٧١١ ـ ٧١٣ ميلادية)[٣].

---

(٢) Harald Motzki, ed., *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources*, Islamic History and Civilization, Studies and Texts; v. 32 (Leiden: E. J. Brill, 2000).

(٣) للمزيد من المعلومات عنه انظر G. Schoeler, «Urwa ibn al-Zubayer,» in: *The Encyclopedia of Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1954-), vol. 10, pp. 910-913.

وفي محاولات سابقة لجمع الأحاديث المنسوبة إلى عروة كاملة ما يأتي: Joachim von Stülpnagel, «Urwa Ibn az-Zubair: Sein Leben und seine Bedeutung als Quelle frühislamischer Überlieferung,» (Dissertation Tubingen, 1956), p, 38 ff.

سلوى مرسي الطاهر، بدايات الكتابة التاريخية عند العرب (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٥). ومجموعة من أسانيد أبي الأسود لعروة بن الزبير في كتاب: **مغازي رسول الله بروايات أبي الأسود عنه**، مراجعة محمد العازمي (الرياض: مكتب التربية العربي لدول الخليج، ١٩٨١). وهناك مراجع أخرى لأهم أحاديث عروة أيضاً في: A. A. Duri, *The Rise of Historical Writing among the Arabs*, edited and translated by Lawrence I. Conrad; introduction by Fred M. Donner (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1983), p. 79 ff.

لكن المجموعة الكاملة والمراجع التي جمعها الباحثون هي ناقصة وذلك على ضوء المعلومات الحالية. بالإضافة إلى ذلك، لم يقم أياً من المؤلفين السابق ذكرهم باختبار صحة أحاديث عروة وفقاً للمنهجية التي تمّ تقديمها في الأسفل.

تحتوي أحاديث عروة على الهيكل الكلي لحياة محمد [ﷺ]. لكنها ليست محفوظة بشكلها الأصلي وإنما هي منسوبة إليه بالإسناد في مواضع متفرقة في كتب الحديث والتاريخ والفقه والتفسير وغيرها من المؤلفات التي جمعت في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي وما بعده: مثل سيرة إسحاق وابن هشام ومصنف عبد الرزاق وابن أبي شيبة وصحيحي البخاري ومسلم وتاريخ الطبري وتفسيره القرآن وموطأ مالك بن أنس وغيرها. ومن الواضح أنه ليس جميع الأحاديث المنسوبة إلى عروة هي أحاديث صحيحة، لكنها في الواقع من جمعه وانتشرت عنه خلال عملية التعليم. وبالنسبة إلى أئمة قدماء آخرين (كأحاديث ابن عباس في تفسير القرآن)، نسبت أحاديث أخرى لاحقاً إلى عروة؛ فقد بنيت الأحاديث المسندة إليه لاحقاً. وهذا على سبيل المثال ينطبق بشكل كبير على حديث أم زرع الذي قام بتفحصه ف. روزنثال[٤] (F. Rosenthal). ولكن «صحة» نسبة كثير من الأحاديث والتحقيق في مسألة هل مصدرها من عروة، يمكن أن يفحص ويحدّد عن طريق دراسة نقدية وضعها مؤلف هذه المشاركة. ويمكن القيام بهذه الدراسة إذا كان الحديث المنسوب إلى عروة رواه اثنان أو أكثر من تلامذته (الرواة عنه). ولحسن الحظ فهذه حالة كثير من أحاديث عروة ورواياته، فكثيراً ما تكون عن طريق اثنين (وحتى أيضاً في بعض الأحيان ثلاثة ولكن نادراً ما تكون أربعة) وغالباً ما تكون تلك الروايات مختلفة. والأسانيد التي هي في غاية الأهمية أسانيد عروة لابنه هشام (١٤٦ هجرية/ ٧٦٢ ـ ٧٦٣ ميلادية) وتلميذه المقرب إليه الزهري ١٢٥هـ/ ٧٢٤م بحيث إنهما الراويان الأساسيان.

عند مقارنة طريقين[٥] لحديث عروة أحدهما منسوب إلى هشام والآخر منسوب إلى الزهري فإننا نجد حالة مشابهة من التحقيق ومقارنة النسخ في المخطوطات. فباستطاعة الشخص هنا أن يكشف من خلال البناء (الاختصار والإضافة) وصوغ النصوص عن أقرب الألفاظ للنص الأصلي. ومقارنة أي

---

(٤) انظر: Frank Rosenthal, «Muslim Social Values and Literary Criticism: Reflections on the Hadith of Umm Zar',» *Oriens*, vol. 34 (1994), pp. 31-56.

(٥) وكشرط، عادة ما تقسم طرائق الرواية إلى عدة نسخ مختلفة التي من ناحيتها تقدم بعدد من الأحاديث المفردة.

حديث لعروة من طريقين لعروة وهشام يقود ـ وفقاً إلى الخبرات السابقة ـ إلى النتيجة الآتية:

١ ـ أن النصين رويا بشكل مستقل (وهذا يظهر في الاختلافات والميزة الخاصة لكل رواية).

٢ ـ ترجع الروايتان إلى نص واحد (على الرغم من الاختلافات والتي تظهر في المحتوى وحتى أحياناً في الصورة النصية المشتركة بين الروايتين).

وفي مثل هذه الحالة ـ الإيجابية ـ تعتبر الرواية التي قام عروة بنشرها يمكن أن يعاد بناؤها بشكل عام على الأقل. وقد أشير هنا إشارة عابرة إلى أن كثيراً من الروايات التاريخية لعروة في شكلها الأصلي هي قصيرة كما افترضت باتريشيا كرون[٦]، ولكن على العكس فأحاديث عروة طويلة بشكل ملحوظ[٧].

والآن، عروة ـ وبما أنه ابن أحد التابعين ومن قرابة النبي [ﷺ] وابن أخت لأرملة النبي [ﷺ] عائشة [رضي الله عنها] والصديق الثقة لها ـ كان قريباً وحتى لو لم يكن متصلاً بشكل مباشر، من الوقت التاريخي لمحمد [ﷺ] (هناك فجوة تاريخية نحو ٣٥ إلى ٧٠ سنة)[٨]. إلا أنه ما زال يستطيع أن يتلقى كثيراً من علمه من المعاصرين للأحداث وحتى أحياناً من شهود عيان. ولهذا السبب ستصف الأحاديث التي قام بجمعها بشكل صحيح في صورة رئيسة على الأقل حوادث السنوات العشر الأخيرة من حياة محمد [ﷺ] التي تعتبر الفترة المدنية (من السنة الأولى للهجرة وحتى السنة الحادية عشر ٦٢٢ ـ ٦٣٢ ميلادية)، والتي هي فترة مهمة من ناحية «السياسة العالمية». وبما أنّ أحاديث عروة تشكل البناء الأساس لجمع الأسانيد عن حياة النبي [ﷺ]، لذا لا يمكن لهذا الإسناد أن يكون «غير صحيح» بدرجة كبيرة كما تفترض ذلك المدرسة النقدية.

---

(٦) Crone, *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*, p. 4.

(٧) انظر إلى الأحاديث التاريخية الطويلة لعروة في مصنف عبد الرزاق، راجعه حبيب الرحمن العازمي (بيروت: المكتب الاسلامي، ١٩٨٣)، ج ٥، ص ٣٢٠. قارن بـ: Schoeler, *Charakter und Authentie der muslimischen Uberlieferung uber Leben Mohammeds*, p. 80, no. 329.

(٨) قارن بـ: Rudi Paret, «Die Lüke in der überlieferung über den Urislam,» in: F. Meier, ed., *Westöstliche Abhandlungen: Rudolf Tschudi zum siebzigslen Geburlslag überreichl van Freunden und Schülern* (Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1954), p. 151.

(II)

تم اختبار المنهجية التي وصفت سابقاً من قبل المؤلف على ثلاث حالات دراسية حتى الآن. واختُبرت كذلك في كتيب[٩]، وأيضاً في المشاركة التي كانت في ندوة نيجمغن المذكورة آنفاً[١٠]، ووجد أنه من الممكن أن يكون هناك روايتان منسوبتان بكل تأكيد إلى عروة بن الزبير في مصنفات القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، ورواية واحدة يُحتمل احتمالاً كبيراً أنها ترجع إليه[١١]. فعلى سبيل المثال، الحديث المفترَى على عائشة (حديث الإفك) هو بكل تأكيد مسنَد إلى عروة.

وتختلف رواية «الزهري عن عروة» لحديث الإفك عن رواية «هشام بن عروة» مع اتفاق الروايتين في الإطار العام للقصة. وجميع الطرائق لرواية هشام ليس فيها تفصيل لما جرى قبل حادثة الإفك كما هو موجود لدى الزهري، بحيث إن الرواية التي تقول إن «عائشة أضاعت عقدها بعد العودة من المعركة التي أُذن لها فيها بمرافقة محمد [ﷺ]» لم ترد عند هشام، وبالإضافة إلى هذا النقص في روايته تحتوي رواية هشام على إضافة عند مقارنتها برواية الزهري وهي شهادة الصحابي الذي اتهم مع عائشة [رضي الله عنها] (والمعروف في رواية الزهري بصفوان بن المعطل)[١٢] عن التهمة وما تعرفه عائشة عنه وما حدث له لاحقاً. لذلك، تتميز رواية هشام بأن أسماء الأشخاص فيها تبقى مجهولة، والذين حُددت أسماؤهم في طريقة الزهري (مثل صفوان بن المعطل الذي سبق ذكره)[١٣].

وعلى الرغم من جميع هذه الاختلافات، يجب عدم إغفال السمات العامة

---

(٩) Schoeler, Ibid.

انظر أيضاً مراجعة كتاب: «The Eye of the Beholder: The Life of Muhammad as viewed by the Early Muslims: A Textual Analysis by Uri Rubin,» *Wiener Zeitchri für die Kunde des Morgenlandes*, vol. 88 (1998), pp. 213-227, esp. 219 ff.

(١٠) G. Schoeler, «Mûsâ b.'Uqba's Maghâzî,» in: Motzki, ed., *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources*, pp. 67-97.

(١١) قارن بـ: Schoeler, «Urwa ibn al-Zubayer,» vol. 10, pp. 910-913.

(١٢) للرجوع إليه، قارن بـ: G. H. A. Juynboll, «Safwân b. al-Mu'attal,» in: *The Encyclepedia of Islam*, vol. 8, pp. 819-820.

(١٣) للرجوع إلى هذا واختلافات إضافية أخرى بين طريقتي الرواية، انظر: Schoeler, *Charakter und Authentie der muslimischen Uberlieferung uber Leben Mohammeds*, p. 147 f.

لطريقتي الرواية: بحيث إنه تظل أساسيات القصة متشابهة بينهما. ولذلك، يمكن إعادة بناء المعنى العام على الأقل لرواية عروة الأصلية وفقاً للسمات العامة لطريقتي الرواية؛ وبشكل نادر ومحصور في النصوص القصيرة وبالتحديد في الأحاديث المباشرة وحتى أحياناً صياغة ألفاظ عروة متطابقة في طريقتي الرواية؛ ولذلك يجب أن تكون مسندة إلى عروة بهذا الشكل[١٤].

وفي هذا الوقت، ظهرت كتب لمؤلفين آخرين استخدموا هذه المنهجية الموصوفة بشكل ناجح، وعلى هذا النحو، قام أندرياس غورك[١٥] (Andreas Görke) باختبار هذه المنهجية على الرواية المنسوبة إلى عروة بشأن صلح الحديبية[١٦]. وحديث عروة هذا متوافر بعدة أسانيد، منها إسناد الزهري وإسناد هشام بن عروة وتلميذ عروة الثالث هو أبو الأسود يتيم عروة (ت. ١٣١ هجرية/ ٧٤٨ ميلادية أو في ما بعدها). ويتضح أنّ في رواية هشام مجموعة من الاختلافات التي تميزها عند مقارنتها برواية الزهري. فعند القيام بمقارنة الأسانيد، من الواضح أن إسناد الزهري مرويّ من طريق اثنين من الأئمة عن عروة (المسور بن مكرمة ومروان بن الحكم) بينما تقف طريقة هشام عند أبيه عروة[١٧]. (ومن المصادفة أن هذه حال كثير من مرويات هشام لأحاديث عن طريق عروة وعلى وجه التحديد أيضاً تلك المنسوبة في رواية الزهري إلى عروة عن عائشة!)[١٨]. وعند

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٥٢ وما بعدها.

(١٥) A. Görke, «The Historical Tradition about al-Hudaybiya: A Study of?Urwa b. al-Zubayer's Account,» in: Motzki, ed., *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources*, pp. 240-275.

(١٦) من حيث المبدأ استخدمت المنهجية نفسها بشكل مستقل، عن: H. Motzki, «The Murder of Ibn abīl-Huqayq: On the Origin and Reliability of Stone *maghāzī*-Reports,» in: Motzki, ed., Ibid., pp. 170-239; and U. Mitter, «Das frühislamische Palronal: Eine Unlersuchung zur Rolle von fremden Elemenlen bei der Enlwicklung des islamischen Rechts,» (Ph.D Dissertation Nijmegen University, Netherlands, 1999).

(١٧) Gōrke, Ibid., p. 267.

(١٨) بما أنه ليس الزهري فقط ولكن أيضاً هشام ينسبان إلى عروة عن عائشة [رضي الله عنها] في قصة الإفك وقد وصفت ذلك أنه من المحتمل أن عروة جاء بالرواية من عائشة، انظر: Schoeler, *Charakter und Authentie der muslimischen Uberlieferung uber Leben Mohammeds*, p. 254 f.

وعلى أي حال، يظهر من الإسنادين احتمالية أن عروة قام بذكر عائشة [رضي الله عنها] في إسنادة كالرواي الأول للقصة.

مقارنة المتون، فهنالك كثير من الاختلافات الجديرة بالملاحظة بين طريقي الرواية. فهشام يشير إلى تاريخ الوقائع على عكس الزهري، وهو أيضاً لا يذكر عدد الأشخاص المشاركين في المعركة وغير ذلك[19]. وفي المقابل، تحتوي طريقتا الرواية على كثير من السمات العامة والمهمة (تظهر تسعة مواضيع في جميع طرائق الرواية)، والتي تُمكّن غورك من إعادة بناء متن الحديث كما نشر عن عروة من الأساس[20].

في الحالات التي تمّت مناقشاتها حتى الآن، تأكّدت الأهمية التي تستحقها الأسانيد عن طريق التحقيق في النصوص. ولكن، هذه الحالة ليست هي الحالة الاعتيادية، فقد تبيّن في تحقيق غورك أنّ الرواية الثالثة والمنسوبة إلى عروة التي مصدرها أبو الأسود (يتيم عروة) أنه إما أنها لا ترجع بتاتاً إلى عروة أو أنها على الأقل تأثرت بأسانيد أخرى[21]. والسبب المهم هو أن الإضافات التي تظهر في إسناد أبي الأسود ليست منسوبة إلى عروة في الأسانيد الأخرى[22]. وبالتالي، هذا الطريق لا يصلح لإعادة بناء متن حديث عروة الصحيح ويجب أن يكون إعادة البناء محدداً بطريقتي رواية الزهري وهشام.

أما بالنسبة إلى حديث أم زرع المذكور سابقاً فلا توجد طريق «الزهري عن عروة»، لكن هناك فقط «هشام عن عروة» (وهناك نسخ مشكوك فيها وهي وفقاً لروزنثال قد تكون مشتقة من رواية هشام، أحدها منسوب إلى أبي الأسود!) استنتج روزنثال أنه ربما يكون هشام هو الذي نشر قصة أم زرع[23].

ولكن، في الحالة التي تكون فيها رواية أخرى والتي هي بكل تأكيد

---

(١٩) Görke, Ibid., p. 254f.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٥٨ وما بعدها.

(٢١) تبين أن نسخة أبي الأسود لحديث عروة عن تجربة الوحي الأولى معقدة، انظر: Schoeler, Ibid., p. 81ff.

(٢٢) Görke, Ibid., p. 258.

(٢٣) يؤدي دوراً رئيساً في تاريخ عروة بن الزبير من الواضح أن هشام بن عروة كان. انظر: Rosenthal, «Muslim Social Values and Literary Criticism: Reflections on the Hadith of Umm Zar',» p. 37 ff.

تفتقد رواية هشام (على سبيل المثال، رواية الزهري) لا يمكن أن يجزم بالقول عن صحة التسلسل «من هشام رجوعاً إلى عائشة»[٢٤]. وبالتالي، لا يحتسب حديث أم زرع ضمن المجموعة «الصحيحة» والتي هي الأحاديث التي ترجع إلى عروة بسند صحيح.

(III)

سيتم إنجاز العمل على المشروع في أربع مراحل:

١ ـ جمع أحاديث عروة كلها عن حياة النبي [ﷺ] من جميع المصادر.

٢ ـ جمع الأحاديث التي لها علاقة بالموضوع (سواء أكانت أجزاء من متون للرواية أم أسانيد متطابقة مع إسناد الرواية) بحيث تُجمع وترتب تسلسلياً، وسوف توضح هذه الخطوة كم عدد أحاديث عروة، وأيّها له إسنادان أو أكثر. ويعني ذلك، تلك المروية من طريق تلميذ عروة الزهري أو من طريق ابنه هشام و/أو من طرق أخرى. ووفقاً لما ذكرناه آنفاً، هناك أهمية خاصة لتلك الأحاديث المسندة من أكثر من طريق.

٣ ـ إعادة بناء النسخة الأصلية المروية عن عروة من خلال الأسانيد (طرائق الرواية) الأخرى المختلفة من أحاديث عروة، وذلك باستخدام المنهجية التي تم وصفها سابقاً. وبشكل معتاد، سوف يكون ذلك ممكناً فقط في المعنى العام وبالشكل الحرفي ولكن بشكل نادر جداً وفقط لجزء صغير من الأحاديث. سترتب أحاديث عروة «المنقحة» متى أمكن ذلك تاريخياً وفقاً للوقائع.

٤. الأخذ في الاعتبار بجميع متون هذه الأحاديث في سياق واحد من خلال إعادة صياغتها بشكل مترابط ومركّز.

وبهذا الشكل سيتم الوصول إلى هدف هذا المشروع وسنقدّم أقدم سيرة ظهرت لمحمد [ﷺ] ـ بشكل معاد البناء ـ وعندها سيحق لنا تقديم أي معلومة تمّ جمعها عن حياة النبي [ﷺ] من خلال الباحث التاريخي الأول في الإسلام والذي عاصر طبقة أو طبقتين ونصف بعد حياة محمد [ﷺ]

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٣٨.

والذي كان يستطيع طرح أسئلة على المعاصرين للنبي [ﷺ] وشهود عيان للوقائع التي جرت بعد وفاته [ﷺ] بـ٣٥ إلى ٧٠ سنة. سنحصل من خلال إعادة البناء على أسانيد تبعد عن الوقائع إما بطبقة أو طبقتين فقط ـ وليس من ١٥٠ إلى ٢٠٠ سنة! من خلال هذا الاختزال للمسافة بين الرواية والحديث هناك فائدة عظيمة والذي تأتي به هذه المنهجية الجديدة.

سوف تنشر «سيرة محمد [ﷺ] وفقاً لرواية عروة بن الزبير» التي تم إعادة بنائها بالمنهج الذي تم وصفه مع مقدمة وتعليقات.

(IV)

سوف تخدم هذه السيرة كأهم أساس لسيرة نقدية جديدة للنبي محمد [ﷺ] ولكنها لن تكون الدراسة الوحيدة.

وحتى لو أن رواية عروة تعكس بدقة ما كان يدور عن سيرة محمد [ﷺ] في النصف الثاني من القرن الأول بعد الهجرة، لا يوجد لدينا أي رواية معاصرة ولكن فقط أسانيد. ومن الممكن أن تظهر اختلافات خلال عملية الإسناد والتي يروي فيها عروة عن معاصرين له يبعدون عن النبي [ﷺ] (مدة تتراوح ما بين جيل وجيلين). ومن الواضح، وذلك على سبيل المثال، أنه يظهر في رواية عروة أحياناً صور المدح والإطراء(٢٥)؛ ولكن هذا الإطراء لا يقارن بأي شكل من الأشكال بما روته الأجيال اللاحقة من المسلمين عن نبيهم في ما يخص المعجزات.

من المؤكد أنّه كي تكون رواية عروة أقرب إلى الحقيقة التاريخية، يجب أن تخضع أحاديثه «الصحيحة» إلى نوع آخر من النقد بحيث نقارن أحاديث عروة بالآيات القرآنية والأحاديث الأخرى عن حياة محمد [ﷺ] والتي لم تسند إلى عروة، بل إلى من تَقَدَّموه. لكن هذه المهمات التي يجب أن تؤدّى من أجل سيرة نقدية جديدة للنبي محمد [ﷺ] لا يمكن إتمامها في نطاق هذا البحث المقترح.

(٢٥) Görke, Ibid., p. 260.

خاتمة

أحمد الله تعالى على توفيقه وعونه على إتمام ترجمة هذه المقالات المتنوعة في المناهج والنظريات التي كتبها أساتذة متخصصون بالدراسات الإسلامية الذين تدرّس كتبهم في الغرب على نطاق واسع، ومن خلال كتاباتهم يتعلّم الطلاب المتخصصون في أقسام علمية كثيرة منها على سبيل المثال أقسام دراسات الشرق الأوسط والعالم الإسلامي والدراسات الدينية والدراسات السياسية وغيرها. فكان نقل تلك المناهج والنظريات ضرورياً للاطلاع على ما لدى الغرب من جهة، ومعرفة كيفية تطبيق النظريات على العلوم.

وفي المقالة الأولى قدمت دراسة نقدية لأحد تلك المقالات وهي مقالة ثبوت الأحاديث والإشكالية المتوهّمة للدكتور وائل حلاق مع دراسة نقدية، وقد جاء النقد بشكل مختصر موجز يتعلّق بمنهج كتابة المقالة ولا يتطرق إلى جزئيات الموضوع، ولعل هنالك من يبرز للكتابة حول بقيّة المقالات كتابة منهجية تثري العلوم الإسلامية وتنقل للدارسين في العالم الغربي ليكون حواراً علمياً أكاديمياً عالي المستوى.

ثم جاءت بقية المقالات كنواة لحوار ونقاش علميين سيستمران ما بقي العلماء يتدارسون العلم ويتناقلونه في ما بينهم. وتلك المقالات هي «السيرة ومسألة الحديث» لأدريان ليتز؛ و«مقالة الملك ابن أبي والقُصّاص» لمايكل ليكر؛ و«مقالة نماذج متناقضة لدراسة الأصول الإسلامية: الآيات ٨٩ ـ ٩١ من سورة الحجر وقيمة الإسناد» لهربرت بيرغ؛ و«مقالة مخطوطة فريدة من

القيروان في المكتبة البريطانية: كتاب السماع لابن القاسم العتقي وقضايا منهجية» لموراني؛ و«مقالة الأسس لسيرة جديدة لمحمد [ﷺ]: دراسة نقدية لمرويات عروة بن الزبير» لغريغور شولر.

إن دراسة هذه المقالات سيكون لها الأثر الإيجابي حين تدرس بالتفصيل دراسية نقدية، ويطبق ما كان صالحاً منها على الأبحاث العلمية في الدراسات التي لها ارتباط بموضوعات هذه المقالات.

المراجع

١ ـ العربية

كتب

الآمدي، سيف الدين. **الأحكام في أصول الأحكام**. القاهرة: مطبعة علي صبيح، ١٩٦٨. ٣ مج.

الأبشيهي، شهاب الدين محمد بن أحمد. **المستطرف في كل فن مستظرف**. بيروت: دار الفكر، [د. ت.].

ابن أبي شامة، عبد الرحمن بن إسماعيل. **مختصر كتاب المؤمل في الرد إلى الأمر الأول**. طبع في مجموع الرسائل. القاهرة: مطبعة كردستان، ١٣٢٨هـ/ ١٩١٠م.

ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم. **المصنف**. تحقيق عبد الخالق الأفغاني. بومباي: الدار السلفية، ١٣٩٩ ـ ١٤٠٣هـ/ ١٩٧٩ ـ ١٩٨٣م.

ابن الأثير، علي بن محمد عز الدين. **الكامل في التاريخ**. بيروت: دار صادر؛ دار بيروت، ١٣٨٥/ ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٥/ ١٩٦٦م.

ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد. **المرصع في الآباء والأمهات والبنين والبنات والأذواء والذوات**. تحقيق إبراهيم السامرائي. بيروت: دار الجيل؛ عمّان: دار عمار، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

ـــــ . **النهاية في غريب الحديث والأثر**. تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي. القاهرة: المكتبة الإسلامية، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م.

ابن إسحاق، محمد. **كتاب السير والمغازي**. تحقيق سهيل زكار. بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨.

ابن بابويه، محمد بن علي. **الأمالي**. النجف: مطبعة النعمان، ١٩٧٠.

ـــــ . **كمال الدين وتمام النعمة**. تحقيق علي أكبر الغفاري. طهران: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٩٧٠.

ـــــ . **كتاب الصلة**. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦.

ابن تيمية الحراني، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **الصارم المسلول على شاتم الرسول**. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: دار الفكر، [د. ت.].

ـــــ. **مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**. جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم ومحمد بن عبد الرحمن بن قاسم. الرياض: [د. ن.]، ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٤م.

ابن ثابت، حسان. **الديوان**. تحقيق و. عرفات. لندن: [د. ن.]، ١٩٧١.

ابن جماعة، بدر الدين محمد بن إبراهيم. **المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي**. بتحقيق محيي الدين عبد الرحمن رمضان. دمشق: دار الفكر، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

ابن الجوزي، عبد الرحمن بن محمد بن علي أبو الفرج. **القصّاص والمذكرين**. تحقيق محمد بن سعيد بن بسيوني زغلول. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م

ـــــ. **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**. تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

ابن حبّان، محمد بن أحمد. **صحيح ابن حبّان بترتيب ابن بلجان**. تحقيق شعيب الأرناؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧.

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد. **الإصابة في تمييز الصحابة**. تحقيق علي محمد البيجاوي. القاهرة: دار نهضة مصر، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.

ـــــ. **تهذيب التهذيب**. حيدر آباد الدكن: مطبعة المعارف العثمانية ١٣٢٥ ـ ١٣٢٧هـ/ ١٩٠٧ ـ ١٩٠٩م. ١٢ مج.

ـــــ. ـــــ. تحقيق مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤.

ـــــ. **المجمع المؤسس للمعجم المفهرس**. تحقيق يوسف عبد الرحمن مرعشلي. بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٢.

ابن حمدون، أبو المعالي محمد بن الحسن. **التذكرة الحمدونية**. تحقيق إحسان عباس وبكر عباس. بيروت: دار صادر، ١٩٩٦.

ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي بن أحمد. **جمهرة أنساب العرب**. تحقيق عبد السلام هارون. القاهرة: دار المعارف، ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٢م.

ابن الخطيم، قيس. **ديوان قيس بن الخطيم**. تحقيق ناصر الدين الأسد. بيروت: دار صادر، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **المقدمة**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.].

ابن خير، أبو بكر محمد. **فهرست ما رواه عن شيخه**. تحقيق ف. كوديرا و ج. ر. ترّاغو. سرقسطة: كوماس، ١٨٩٤.

ابن دريد، محمد بن الحسن. **الاشتقاق**. تحقيق عبد السلام محمد هارون. القاهرة: مؤسسة الخانجي، ١٣٧٨هـ/ ١٩٥٨م.

ابن دقيق العيد، تقي الدين. **الاقتراح في بيان الاصطلاح**. تحقيق قحطان الدوري. بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

ابن رشد القرطبي، أبو الوليد محمد بن أحمد. **البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة**. تحقيق محمد حجي [وآخرون]. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٤.

ابن سعد، محمد بن بن منيع. **الطبقات الكبرى**. بيروت: دار الصادر؛ دار بيروت، ١٣٨٠ ـ ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٠ ـ ١٩٦٨م.

ــــــ . ــــــ . تحقيق محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠.

ابن سعيد الأندلسي، أبو الحسن علي بن موسى بن محمد. **نشوة الطرب بتاريخ جاهلية العرب**. تحقيق نصرت عبد الرحمن. عمان: مكتبة الأقصى، ١٩٨٢.

ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل. **كتاب المخصص**. بولاق: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣١٦/ ١٣٢١هـ ـ ١٨٩٨/ ١٩٠٤م.

ابن شبه، أبو زيد عمر. **تاريخ المدينة المنورة**. تحقيق فهيم محمد شلتوت. بيروت: دار التراث؛ الدار الإسلامية، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

ابن شهرآشوب، محمد بن علي السروي. **مناقب آل أبي طالب**. تحقيق محمد حسين الدانش وهاشم الرسولي المحلاتي. قم: المكتبة العلمية الإسلامية، ١٩٨٠. ٤ مج.

ابن الصلاح، أبو عمرو. **صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط**. تحقيق موفق عبد القادر. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله. **الاستذكار لمذاهب فقهاء الأمصار**. تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي. القاهرة: دار الوعي، ١٩٩٣.

ــــــ . **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**. تحقيق علي محمد البيجاوي. القاهرة: مكتبة نهضة مصر، [د. ت.].

ــــــ . **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**. الرباط: المطبعة الملكية، ١٩٦٧.

ابن عبد ربه، أبو عمر أحمد بن محمد. **العقد الفريد**. تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الأبياري. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٥٩هـ ـ ١٣٧٢هـ/ ١٩٤٠ ـ ١٩٥٣م.

ابن عساكر، علي بن الحسن. **تاريخ مدينة دمشق**. تحقيق ناشط غزاوي [وآخرون]. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٤.

ــــــ . **تاريخ مدينة دمشق**. تحقيق عمر غرامة العمري. بيروت: دار الفكر، ١٤١٥ ـ ١٤١٩هـ/ ١٩٩٥ ـ ١٩٩٨م.

ابن فرحون، إبراهيم بن علي بن محمد. **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**. تحقيق محمد الأحمدي أبو النور. القاهرة: دار التراث، ١٩٧٢.

ابن قانع، أبو حسين عبد الباقي. **معجم الصحابة**. تحقيق خليل إبراهيم قوتلاي وحمدي الدمرداش محمد. الرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٩٩٨.

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم. **المعارف**. تحقيق ثروت عكاشة. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩.

ابن قدامة المقدسي، موفق الدين عبد الله. **الاستبصار في نسب الصحابة من الأنصار**. تحقيق علي النويهض. بيروت: دار الفكر، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.

ـــــ. **روضة الناظر وجنة المناظر**. تحقيق سيف الدين الكاتب. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٢م.

ابن القصّار، علي بن عمرو. **المقدمة في الأصول**. تحقيق محمد سليماني. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٦.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر. **البداية والنهاية في التاريخ**. بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٧٤.

ـــــ. **السيرة النبوية**. تحقيق مصطفى عبد الواحد. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦٤ ـ ١٩٦٦.

ابن الكلبي، أبو المنذر هشام بن محمد. **جمهرة النسب**، تحقيق ناجي حسن. بيروت: عالم الكتب؛ مكتبة النهضة العربية، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م.

ـــــ. **نسب معد واليمن الكبير**. تحقيق ناجي حسن. بيروت: عالم الكتب؛ مكتبة النهضة العربية، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

ابن المثنّى التيمي، أبو عبيدة معمر. **مغازي القرآن**. تحقيق محمد فؤاد سزكين. القاهرة: مكتبة الخانجي، [١٩٥٤ ـ ١٩٦٢].

ابن الملقن، سراج الدين عمر بن علي. **المقنع في علوم الحديث**. بتحقيق ودراسة عبد الله الجديع. الأحساء: دار فواز، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م. ٢ ج.

ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم. **لسان العرب**. بيروت: دار صادر، ١٩٦٨.

ـــــ. **مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر**. تحقيق روجيه النحاس. دمشق: دار الفكر، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

ابن هشام، عبد الملك. **السيرة النبوية**. بتعليق مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي. القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٥هـ/ ١٩٣٦م.

ـــــ. ـــــ. بيروت: دار المعرفة، [د. ت.].

ابن همام الصنعاني، عبد الرزاق. **المصنف**. تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٣.

أبو البقاء، هبة الله. **المناقب المزيدية**. تحقيق صالح موسى ومحمد عبد القادر خريصات. عمان: مكتبة الرسالة الحديثة، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

أبو تمام، حبيب بن أوس. **ديوان أبي تمام**. تحقيق محمد عبده عزام. القاهرة: دار المعارف، ١٩٥١ ـ ١٩٦٥.

أبو الحجاج المزي، جمال الدين يوسف بن عبد الرحمن. **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**. تحقيق بشّار معروف. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥. ٣٥ مج.

أبو عبد الله، سفيان الثوري بن سعيد. **تفسير سفيان الثوري**. تحقيق امتياز علي عرشي. بيروت: الكتب العلمية، ١٩٨٣هـ/ ١٤٠٣م.

أبو هلال العسكري، الحسين بن عبد الله. **الأوائل**. تنقيح محمد المصري ووليد قصاب. دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٥.

إجماع البغدادي. طبعت مع ابن القصّار، مقدمة في الأصول، تحقيق محمد سليماني. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٦.

الأزميري، محمد. **مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول**. اسطنبول: [د. ن.]، ١٨٨٤. ٢ مج.

الأصفهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله. **تأريخ أصفهان**. تحقيق سيد كسروي حسن. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠.

ــــ. **دلائل النبوة**. تحقيق عبد البر عباس ومحمد رواس قلعجي. حلب: مكتبة الهدى، ١٩٧٠.

ــــ. ــــ. بيروت: دار النفائس، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

ــــ. **كتاب الأغاني**. القاهرة: مطبعة بولاق، ١٢٨٥هـ/ ١٨٦٨م.

الأعشى، أبو بصير ميمون بن قيس. **ديوان الأعشى**. بيروت: دار صادر؛ دار بيروت، ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م.

ــــ. **ديوان الأعشى الكبير**. تحقيق محمد حسين. القاهرة: مكتبة الأدب بالجماميز، ١٩٥٠.

الأعظمي، محمد مصطفى. **جامع الأصول في أحاديث الرسول**. الرياض: جامعة الملك سعود، ١٩٥٨.

أمير بادشاه، محمد أمين. **تيسير التحرير: شرح على كتاب التحرير**. مكة: دار الباز، ١٩٨٣. ٣ مج.

الأنصاري، محمد بن نظام الدين. **فواتح الرحموت**. طبعت مع مستصفى الغزالي. القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٣٢٤هـ/ ١٩٠٦م. ٢ مج.

ــــ. **مسلّم الثبوت: شرح فواتح الرحموت**. طبعت مع مستصفى الغزالي. القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٣٢٤هـ/ ١٩٠٦م. ٢ مج.

الباجي، أبو الوليد بن خلف. **المنهاج في ترتيب الحجاج**. تحقيق عبد المجيد تركي. باريس: بول قيوتنر، ١٩٧٦.

الباقلاني، أبو بكر. **تمهيد**. تحقيق ر. ج. مكارثي. بيروت: مكتبة الشرق، ١٩٥٧.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**. تحقيق قاسم الشماعي الرفاعي. بيروت: دار الفكر، ١٩٨٧.

البرزنجي، جعفر بن حسن. **عقد الجوهر في مولد النبي الأزهر**. بومباي: [د. ن.]، ١٨٩٧.

البغدادي، محمد بن حبيب. **كتاب المنمق في أخبار قريش**. تحقيق خورشيد أحمد فاروق. حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م.

البلاذري، أحمد بن يحيى بن الجابر. **أنساب الأشراف**. المجلد الأول تحقيق محمد حميد الله. القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٩.

ـــــ. **فتوح البلدان**. تحقيق دي غويه. ليدن: مطبعة بريل، ١٨٦٣ ـ ١٨٦٦.

البلخي، مقاتل أبو الحسن بن سليمان. **تفسير مقاتل بن سليمان**. تحقيق عبد الله محمود شحاتة. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩.

البلقيني، سراج الدين. **محاسن الاصطلاح**. طبعت مع مقدمة ابن الصلاح، تحقيق عائشة عبد الرحمن. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٩.

البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد. **الجماهير في معرفة الجواهر**. حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٥هـ/ ١٩٣٦م.

البيهقي، أحمد بن الحسين. **دلائل النبوة**. تحقيق عبد المعطي قلعجي. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

ـــــ. **السنن الكبرى**. حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، ١٣٤٤ ـ ١٣٥٦هـ/[١٩٢٥ ـ ١٩٣٧م].

ـــــ. **معرفة السنن والآثار**. تحقيق سيّد كسروي حسن. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩١.

التهانوي، محمد بن علي. **كشاف اصطلاحات الفنون**. كالكتا: و. ن ليدز برس ١٨٦٢. ٢ مج.

الثعالبي، عبد الملك بن محمد بن إسماعيل أبو منصور. **ثمار القلوب في المضاف والمنسوب**. تحقيق أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار نهضة مصر، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٥م.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. **رسائل الجاحظ**. تحقيق عبد السلام هارون. القاهرة: الخانجي، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م.

الجاسر، حمد. **رسائل في تاريخ المدينة**. الرياض: دار اليمامة، ١٣٩٢/ ١٩٧٢.

ـــــ. **كتاب المناسك وأماكن طرق الحج ومعالم الجزيرة**. تحقيق حمد الجاسر. الرياض: دار اليمامة، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

الجمحي، محمد بن سلام. **طبقات فحول الشعراء**. تحقيق محمود محمد شاكر. القاهرة مطبعة المدني، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م.

الجويني، إمام الحرمين. **البرهان**. تحقيق عبد العظيم ديب. القاهرة: دار الأنصار، ١٤٠٠هـ/ ١٩٧٩م. ٢ مج.

حلاق، وائل. **تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام**. كامبرج: كامبرج يونيفرستي برس، ١٩٩٧.

الحلبي، علي بن إبراهيم برهان الدين نور الدين. **إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون**. القاهرة: المطبعة الأزهرية، ١٣٢٠هـ/ ١٩٠٣م.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. **البيان والتبيين**. تحقيق عبد السلام محمد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.

الحميدي، عبد الله. **المسند**. تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي. بيروت: عالم الكتب، ١٣٨٤هـ/ ١٩٠٦م.

الحميدي، محمد. **جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس**. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦.

الحميري، محمد بن عبد المنعم. **الروض المعطار في خبر الأقطار**. تحقيق إحسان عباس. بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٧٥.

الخازن، علاء الدين علي بن محمد البغدادي. **لباب التأويل في معاني التنزيل**. بيروت: دار الفكر، [د. ت.].

الخشني، أبو عبد الله محمد بن الحارث بن أسد. **أخبار الفقهاء والمحدثين**. تحقيق م. ل. أفيلا ول. مولينا. مدريد: المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، معهد التعاون مع العالم العربي، ١٩٩٢.

الدبّاغ، عبد الرحمن بن محمد. **معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان**. تحقيق محمد ماضور. تونس: المكتبة العتيقة، ١٩٧٨.

الذهبي، الحافظ أبو عبد الله شمس الدين. **سير أعلام النبلاء**. تحقيق شعيب الأرناؤوط وحسين الأسد. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦.

ـــــ. **تاريخ الإسلام**، تحقيق عمر عبد السلام تدمري. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩١.

الرازي، فخر الدين. **لباب الإشارات**. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٥٥هـ/ ١٩٣٦م.

ـــــ. **المحصول في علم الأصول**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨. ٢ مج.

الراوندي، سعيد بن هبة الله. **الخرائج والجرائح**. قم: [د. ن.]، ١٩٨٩.

الزمخشري، محمد بن عمر. **الفائق في غريب الحديث**. تحقيق علي محمد البيجاوي ومحمد أبي الفضل إبراهيم. القاهرة: عسى البابي الحلبي، ١٩٧١.

سحنون بن سعيد القيرواني. **المدونة الكبرى**. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٢٤هـ/ ١٩٠٦م.

السدوسي، مؤرج بن عمرو. **كتاب حذف من نسب قريش**. تحقيق صلاح الدين المنجّد. القاهرة: مكتبة دار العروبة، [١٩٦٠].

السرخسي، أبو بكر أحمد بن سهل. **المحرر في أصول الفقه**. تحقيق صلاح بن عوضي. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦. ٢ مج.

السمعاني، عبد الكريم بن محمد. **الأنساب**. تحقيق عبد الله عمر البارودي. بيروت: دار الجنان، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

السمهودي، علي بن أحمد. **وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى**. تنقيح محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

السهيلي، عبد الرحمن بن عبد الله. **الروض الأنوف**. تحقيق طه عبد الرؤوف سعد. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. **الأحاديث الحسان في فضل الطيلسان**. تحقيق ألبير أرازي. القدس: معهد الدراسات الآسيوية والأفريقية، ١٩٨٣.

ـــــ. **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي**، بتحقيق أحمد عمر هاشم. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م. ٢ ج.

ـــــ. **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، [١٣١٤هـ/ ١٨٩٦م].

ـــــ. **الخصائص الكبرى**. تحقيق محمد خليل هراس. القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٧. ٢ مج.

شرح ديوان لبيد بن ربيعة العامري. تحقيق إحسان عباس. كويت: وزارة الإرشاد والأنباء، ١٩٦٢.

الشنقيطي، أحمد محمود عبد الوهاب. **خبر الواحد وحجيته**. المدينة المنورة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث، ١٤١٣هـ/ ١٩٨٣م.

الشوكاني، محمد بن علي. **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من إرشاد علم الأصول**. سورابايا، إندونيسيا: شركة أحمد بن سعد بن نبهان، [د. ت.].

الشيرازي، أبو إسحاق. **التبصرة في أصول الفقه**. تحقيق محمد حسن هيتو. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٠.

الصالحي، محمد بن يوسف. **سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد**. تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣.

الضبّي، أحمد بن يحيى. **بغية الملتمس في تأريخ رجال أهل الأندلس**. القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٦٧.

الطاهر، سلوى مرسي. **بدايات الكتابة التاريخية عند العرب**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٥.

الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد. **المعجم الأوسط**. تحقيق أيمن صالح شعبان وسيد أحمد إسماعيل. القاهرة: دار الحديث، ١٩٩٦.

ـــــ. **المعجم الكبير**. علق عليه حمدي عبد المجيد السلفي. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٤٠٠ ـ ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٠ ـ ١٩٨٥م.

الطبرسي، أبو منصور أحمد بن علي. **الاحتجاج على أهل الاحتجاج**. تحقيق محمد باقر الخرسان. النجف: [د. ن.]، ١٩٦٥ ـ ١٩٦٦.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **تاريخ الرسل والملوك**. علق عليه دي غويه. ليدن: مطبعة بريل، ١٨٧٩ ـ ١٩٠١.

ـــــ. **تاريخ الطبري**، ترجمة مع الحواشي فريد دونر. نيويورك: [د. ن.]، ١٩٩٣.

مج ١٠: **فتح الجزيرة العربية**.

ـــــ. **تفسير الطبري المسمى جامع البيان في تأويل القرآن**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢.

الطوفي، نجم الدين سليمان. **شرح مختصر الروضة**. تحقيق عبد الله التركي. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م. ٣ مج.

العبّادي، أحمد بن قاسم. **الشرح الكبير على الورقات**. تحقيق سيد عبد العزيز وعبد الله ربيع. القاهرة: مؤسسة قرطبة، ١٩٩٥. ٢ مج.

العصامي، عبد الملك بن حسين. **سمت النجوم العوالي**. القاهرة: المكتبة السلفية، ١٣٨٠هـ/ ١٩٦١م.

العطاردي، أحمد بن عبد الجبار. **المغازي لابن إسحاق**. تنقيح يونس بن بكير؛ تحقيق محمد حامد الله. قونيه، تركيا: [د. ن.]، ١٩٨١.

العياشي، محمد بن مسعود. **التفسير**. قم: مؤسسة البعثة، ٢٠٠٠.

الفخر الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر. **التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب**. القاهرة: مطبعة الصدق الخيرية، ١٣٥٢هـ/ ١٩٣٣م.

الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد. **معاني القرآن**. تحقيق أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجّار. القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٥٥.

الفراء البغدادي، محمد بن الحسين. **العدة في أصول الفقه**. تحقيق أحمد المباركي. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م. ٣ مج.

القاضي عياض، أبو الفضل عياض بن موسى. **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة مذاهب مالك**. الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٦٥ ـ ١٩٨٣.

ـــــ. **الغنية: فهرست شيوخ القاضي عياض، ٤٧٦ ـ ٥٤٤هـ/ ١٠٨٣ ـ ١١٤٩م**. تحقيق ماهر زهير جرّار. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٢.

القرافي، شهاب الدين. **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول**. تحقيق طه عبد الرؤوف سعد. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٧٣.

القرطبي، محمد بن أحمد. **تفسير القرآن**.

ـــــ. **الجامع لأحكام القرآن**. القاهرة: دار الكتب، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م.

الكشي، محمد بن عمر. **الرجال**. تحقيق أحمد الحسيني. كربلاء: مؤسسة الأعلمي، [د. ت.].

المامقاني، عبد الله الجروي. **تنقيح المقال في علم الرجال**. النجف: [د. ن.]، ١٩٣٠ - ١٩٣٣. ٣ مج.

المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد. **الكامل**. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم والسيد شحاته. القاهرة: دار نهضة مصر، [د. ت.].

المخزومي، أبو الحجاج مجاهد بن جابر التابعي المكي. **تفسير مجاهد**. تحقيق عبد الرحمن الطاهر محمد السوراتي. الدوحة: [د. ن.]، ١٩٧٦.

المخلوف، محمد. **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية**. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٤.

مسلم بن الحجاج، أبو الحسين. **صحيح مسلم**.

مصنف عبد الرزاق. راجعه حبيب الرحمن العازمي. بيروت: المكتب الاسلامي، ١٩٨٣.

مغازي رسول الله بروايات أبي الأسود عنه. مراجعة محمد العازمي. الرياض: مكتب التربية العربي لدول الخليج، ١٩٨١.

مقدمة ابن الصلاح ومحاسن الاصطلاح. تحقيق عائشة عبد الرحمن. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٩.

المقريزي، أحمد بن علي. **المقفى الكبير**. تحقيق محمد اليعلوي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩١.

المنوني، محمد. **دليل مخطوطات الناصرية بتمكروت**. الدار البيضاء: المملكة المغربية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٨٥.

النبهاني، يوسف بن إسماعيل. **جواهر البحار في فضائل النبي المختار**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٠٧.

النجاشي، أحمد بن علي. **الرجال**. طهران: [د. ن.، د. ت.].

النووي، محيي الدين شرف الدين. **إرشاد طلاب الحقائق إلى معرفة سنة خير الخلائق**. حققه وعلّق عليه نور الدين عتر. بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

ـــــ. **التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير والنذير**. تحقيق عبد الله البارودي. بيروت: دار الجنان، ١٩٨٦.

الهمذاني، الحسن بن أحمد. **كتاب قصيدة الدامغة**. تحقيق علي الأكوع الحوالي. القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م.

الهمذاني، عبد الجبار بن أحمد. تثبيت دلائل النبوة. تحقيق عبد الكريم عثمان. بيروت: دار العربية، ١٩٦٦ ـ ١٩٦٨.
الهواري، أبو عبيد القاسم بن سلام. غريب الحديث. حيدر آباد الدكن: دار المنشورات العثمانية الشرقية، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٦م.
ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله. معجم الأدباء. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣.
اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب. تاريخ اليعقوبي. بيروت: دار صادر؛ دار بيروت، ١٣٧٩ه/ ١٩٦٠م.
ـــــ. مشاكلة الناس لزمانهم. تحقيق وليام ميلوارد. بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٦٢.

دوريات

العلي، صالح أحمد. «الألبسة العربية في القرن الأول الهجري: دراسة أولية.» مجلة المجمع العلمي العراقي: السنة ١٣، ١٩٦٦.
ـــــ. «المؤلفات العربية عن المدينة والحجاز.» مجلة المجمع العلمي العراقي: السنة ١١، ١٩٦٤.
النجم، و. ت. «القاصص والقصاص في صدر الإسلام بين الواقع والتاريخ والنظرة الفقهية.» مجلة دراسات تاريخية (دمشق): السنتان ٣٣ ـ ٣٤، ١٩٨٩.
ـــــ. «القصاص: نشأته في الإسلام وتطوره.» مجلة كلية العلوم والآداب (بغداد): السنة ١٠، ١٩٦٧.

٢ ـ الأجنبية

Books

Abbott, Nabia. Studies in Arabic Literary Papyri, II: Quadric Commentary and Tradition. Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1967.
Andrae, Tor. *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*. Stockholm, boktryckeriet P. A. Norstedt och s1917.
Al-Azami, M. Mustafa. *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Riyadh: King Saud University, 1985.
_____ . *Studies in Early HadiLiterature: With a Critical Edition of Some Early Texts*. 3rd ed. Indiana: American Trust Publications, 1992.
_____ . *Studies in Hadith Methodology and Literature*. Indianapolis: American Trust Publications, 1992.
Beeston, A. F. L. [et al.] (eds.). *The Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*. Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1983.
Berg, Herbert. *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*. Richmond, Surrey: Curzon, 2000.
Bernards, Monique and John Nawas (eds.). *Patronate and Patronage in Early and Classical Islam*. Leiden: Brill, 2005. (Islamic History and Civilization, Studies and Texts; 61)

Birkeland, Harris. *Old Muslim Opposition against Interpretation of the Qur'an*. Oslo: Jacob Dybwad, 1955.

Brockelmann, Carl. Geschichte der arabischen Litteratur. 2nd ed. Leiden: E. J. Brill, 1937-1942.

Buhl, Frants. *Das Leben Muhammeds*. Translated by H. H. Schaeder. Heidelberg: Quelle and Meyer, 1955.

Calder, Norman. *Studies in Early Muslim Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press, 1993.

Caskel, Werner (ed.). *Gamharat an-nasab: Das genealogische Werk des Hisam ibn Muhammad al-Kalbi*. Leiden: E.J. Brill, 1966.

Cook, Michael. *Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1981.

_____ . *Muhammad*. Oxford: Oxford university Press, 1983.

Crone, Patricia. *Meccan Trade and the Rise of Islam*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987.

_____ . *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1980.

Dickinson, Eerik. *The Development of Early Sunnite Hadith Criticism: The Taqdima of Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī (240/854-327/938)*. Leiden; Boston, MA: Brill, 2001. (Islamic History and Civilization, Studies and Texts; v. 38)

Donner, Fred McGraw. *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*. Princeton, NJ: Darwin Press, 1998. (Studies in Late Antiquity and Early *Islam*; no. 14)

Dozy, Reinhart. *Supplement aux dictionnaires arabes*. Leiden: E. J. Brill, 1881.

Duri, A. A. *The Rise of Historical Writing among the Arabs*. Edited and translated by Lawrence I. Conrad; introduction by Fred M. Donner. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1983.

Dutton, Yasin. *The Origions of Islamic Law: The Qur'an, the Muwatta', and Madinan 'Amal*. London: Curzon, 1999

Edge, Ian (ed.). *Islamic Law and Legal Theory*. (*The International Library of Essays in Law and Legal Theory)*. Series editor Tom D. Campbell. Hampshire: Dartmouth Publishing Co., 1993.

Encyclopedia of Islam. New ed. Leiden: E. J. Brill, 1979.

Ettinghausen, Richard. *From Byzantium to Sasanian Iran and the Islamic World: Three Modes of Artistic Influence*. Leiden: E. J. Brill, 1972.

Fierro, Maribel. *La Fahrasa de Ibn al-Talla: En Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus II*. Editados por Maria Luisa Ávila. *Granada, CSIC*: Escuela de *Estudios* Árabes, 1989.

Geyer, Rudolf (ed.). *Gedichte von Abu Bashir Maimun ibn Qais al-'A'sha*. London: E. J. W. Gibb Memorial Series, 1982.

Goldziher, Ignác. *Muhammedanische Studien*. Edited by C. R. Barber and S. M. Stern. London: George Allen and Unwin, 1971.

Halbwachs, Maurice. *Les Cadres sociaux de la mémoire*. Paris: F. Alcan, 1935.

_____ . *La Mémoire collective*, Ouvrage posthume publié par Mme Jeanne Alexandre. Paris: Presses universitaires de France, 1950.

_____ . *Topographie légendaire des Evangiles en Terre Sainte: Etude de mémoire collective*. Paris: Presses universitaires de France, 1941.

Hallaq, Wael B. *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*. Aldershot, England; Brookfield, VT: Variorum/Ashgate, 1994. (Collected Studies Series; CS474)

Hamidullah, Muhammad. *Le Prophète de l'islam*. Paris: J. Vrin, 1959.

Heer, Nicholas (ed.). *Islamic Law and Jurisprudence: Studies in Honor of Farhat J. Ziadeh*. Seattle; London: University of Washington Press, 1990.

Hiroyuki, Yanagihashi (ed.). *The Concept of Territory in Islamic Law and Thought*. London: Kegan Paul International, 2000.

Horovitz, J. *Koranische Untersuchungen*. Berlin; Leipzig: Walter de Gruyter, 1926.

Ibn al-Fārid, 'Umar ibn 'Alī. *Ta'rīkh 'Ulama al-Andalus*. Edited by Francisco Codera. Madrid: La Guirnalda, 1890.

Ibn Hisham. *Sirat rasul Allah*. Edited by F. Wüstenfeld. Gottingen: Dieterichsche Universitats-Buchhandlung, 1858-1860.

Ibn Ishaq, Muhammad. *Sirat Rasul Allah (The Life of Muhammad)*. Translated by A. Guillaume. New York: Oxford University Press, 1950.

Ibn Waddah, Muhammad. Kitab Al-Bida: Tratado Contra Las Innovaciones. Edited by M. Fierro. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientiíficas, Instituto de Filologiía, Departamento de Estudios Arabes, 1988.

al Jāḥiẓ, Abū 'Uthman 'Amr ibn Baḥr. *Kitab ul-Mahasin wal-Addad*. Edited by G. van Vloten. Leiden: E. J. Brill, 1898

Jones, Marsden (ed.). *The Kitab Al-Maghazi of Al-Waqqidi. Oxford; London: Oxford University Press, 1966. 3 vols.*

Juynboll, G. H. A. Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1983.

_____ (ed.). *Studies on the First Century of Islamic Society*. Carbondale; Edwardsvill: Southern Illions University Press, 1982.

Khoury, Raif Georges. *'Abd Allāh b. Lahi'a (97-174/715-790): Juge et grand maître de l'Ecole Egyptienne: Avec edition critique de l'unique rouleau de papyrus arabe conserve a Heidelberg*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1986.

_____ . Chrestomathie de Papyrologie Arabe: Documents relatifs à la vie privée, sociale et administrative dans les premiers siècles islamiques. Leiden: E. J. Brill, 1993.

Kohlberg, Etan. *A Medieval Muslim Scholar at Work: Ibn Tawus and his Library*. Leiden; New York: E.J. Brill, 1992. (Islamic Philosophy, Theology, and Science; v. 12)

Lane, William. *An Arabic-English Lexicon*. London: Willams and Norgate, 1863.

Lecker, Michael. *The Banu Sulaym: A Contribution to the Study of Early Islam*. Jeruslaem: Institute of Asian and African Studies, The Hebrew University, 1989.

_____ . *The «Constitution of Medina»: Muhammad's First Legal Document*, (Princeton, NJ: Darwin Press, 2004. (Studies in Late Antiquity and Early Islam; 23)

_____ . *Muslims, Jews and Pagans: Studies on Early Islamic Medina*. Lieden: E. J. Brill, 1995.

Mack, Burton L. *Who Wrote the New Testament?: The Making of the Christian Myth*. New York: HarperSan Francisco, 1995.

Marín, Manuela y Jesús Zanón (eds.). *Estudios onomástico-biográficos de Al-Andalus*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1992. (Familias Andalus?es; V)

McAuliffe, Jane Dammen, Barry D. Walfish, and Joseph W. Goering (eds.). *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam.* Oxford; New York: Oxford University Press, 2003.

Meier, F. (ed.). *Westöstliche Abhandlungen: Rudolf Tschudi zum siebzigslen Geburlslag überreichl van Freunden und Schülern.* Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1954.

Melchert, Christopher. *The Formation of the Sunni Schools of Law: 9th-10th Centuries C.E.* Leiden: E. J. Brill, 1997.

Motzki, Harald. *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz: Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts.* Stuttgart: Franz Steiner, 1991.

_____ (ed). *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources.* Leiden: E. J. Brill, 2000.(Islamic History and Civilization, Studies and Texts; v. 32)

Muranyi, Miklos. *Ein altes Fragment Medienensischer Jurisprudenz aus Qairawan: Aus dem Kitab al-Hagg des 'Abd al-'Aziz b. 'Abd Allah b. Abi Salama al-Magisun (st. 164/780-81).* Stuttgart: Kommissionsverlag F. Steiner, 1985. (Abhandlugen fur die Kunde des Morgenlandes; Band XLII, 3)

_____. *Beiträge zur Geschichte der Hadīt- und Rechtsgelehrsamkeit der Malikiyya in Nordafrika bis zum 5. Jh. d.H.: Bio-bibliographische Notizen aus der Moscheebibliothek von Qairawan.* Wiesbaden: Harrassowitz, 1997.

_____. *Die Rechtsbucher des Qairawaners Sahnun b. Said: Entstehungsgeschichte und Werkuberlieferung.* Stittgart: Kommissionsverlag F. Steiner, 1999. (Abhandlungen fur die Kunde des Morgenlandes Band LII, 3)

_____. *Materialien zur Malikitischen Rechtsliteratur.* Wiesbaden: Harrassowitz, 1983.

_____ (ed.). Die Koranwissenschaften. Wiesbaden: Verlag Harrassowitz, 1992.

Noldeke, Theodor and F. Schewally. *Geschichte des Qurans.* Leipzig: Dieterichische Verlagbuchhandlung, 1909.

Rahman, Fazlur. *Islam.* Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1979.

_____. *Islamic Methodology in History.* Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965.

_____. *Major Themes of the Qur'an.* Minneapolis, MN: Bibliotheca Islamica, 1980.

Rubin, Uri. *The Eye of the Beholder: The Life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims: A Textual Analysis.* Princeton, NJ: Darwin Press, 1995.

Schacht, Joseph.*The Origins of Muhammadan Jurisprudence.* Oxford: Clarendon Press, 1950.

Scheinder, Irene. *Kinderverkauf und Schuldknechtschaft: Untersuchungen zur fruhen Phase des islamischen Rechts.* Stuttgart: Kommissionsverlag F. Steiner, 1999. (Abhandlungen fur die Kunde des Morgenlandes; Band LII, 1)

Schoeler, Gregor. *Charakter und Authentie der muslimischen Uberlieferung uber Leben Mohammeds* . Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1996.

Sezgin, F. Geschichte des arabischen Schrifttums, Band I: Qur'dnwissenschaften, Hadith, Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik bis ca. 430 H. Leiden: E. J. Brill, 1967.

Shils, Edward. *Tradition.* Chicago, IL: University of Chicago Press, 1981.

Sprenger, Aloys. *Das Leben und die Lehre des Mohammad.* Berlin: Nicholaische Verlagsbuchhandlung, 1861-1865. 3 vols.

Stern, S. M. (ed.). *Muslim Studies*, trans. C.R. Barber and S.M. Stern. London: George Allen and Unwin, 1971. 2 vols.

Al-Tabari, Muhammad bin Jarir. *The History of Al-Tabari: An Annotated Translation.* Translated by William M. Brinner. New York: State University of New York Press, 1987.
Vol. 2: *Prophets and Patriarichs.*
_____. *Tarikh al Tabari: An Annotated Translation.* Translated and annotated by C. E. Bosworth. Albany, NY: State University of New York Press, 1999.
Vol. 5: *The Sasanids, the Byzantines, the Lakhmids, and Yemen.*
Vol. 11: *The Challenge to the Empires.* Translated by Khalid Yahya Blankinship.
Ullmann, Manfred [et al.]. *Worterbuch der klassischen arabischen Sprache.* Wiesbaden: Harrassowitz, 1957.
Vassie, Roderic (ed.). *Classified Handlist of Arabic Manuscripts Acquired since 1912.* London: British Library, Humanities and Social Sciences, 1995.
Vol. 1: *Islamic Law.*
Versteegh, C. H. M. *Arabic Grammar and Qur'anic Exegesis in Early Islam.* Leiden: E. J. Brill, 1993.
Wansbrough, John. *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation.* Oxford: Oxford University Press, 1977.
_____. *Res Ipsa Loquitur: History and Mimesis.* Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1987.
_____. *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History.* Oxford; New York: Oxford University Press, 1978.
Watt, W. M. *Muhammad at Medina.* Oxford: Clarendon Press, 1956.
Weil, Gustav. *Geschichte der Chaliphen.* Mannheim: Friedrich Bassermann, 1846-1862. 5 vols.
Wellhausen, Julius. *Medina vor dem Islam: Muhammads Gemeindeordnung von Medina; Seine Schreiben, und die Gesandtschaften an ihn.* Berlin: George Reimer, 1889.
Wensinck, A. J. *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane. 2nd ed. Leiden: E. J. Brill, 1992.*
Wild, Stefan (ed.). *The Quas Text.* Leiden; New York: E. J. Brill, 1996. (Islamic Philosophy, Theology, and Science; v. 27)
Wustenfeld, F. *Geschichte der stadt Medina: Im Auszuge aus dem Arabischen des Samhuudi.* Gottengen: Dieterichschen Buchhandlung, 1860.
Yerushalmi, Yosef Hayim. *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory.* Seatle: University of Washington Press, 1982.

Periodicals

Athamina, Khalil. «Al-Qasas: Its Emergence, Religious Origin and Its Socio-political Impact on Early Muslim Society.» *Studia Islamica*: vol. 76, 1992.
_____. «The Tribal Kings in Pre-islamic Arabia: A Study of the Epithet Malik or Dhu al-Taj in Early Arabic Traditions.» *Qanatara*: vol. 19, 1998.
Bashear, Suliman. «Riding Beasts on Divine Missions: An Examination of the Ass and Camel Traditions.» *Journal of Semitic Studies*: vol. 36, 1991.
Berg, Herbert. «The Implications of, and Opposition to, the Methods and Theories of John Wansbrough.» *Method and Theory in the Study of Religion*: vol. 9, 1997.

_____ . «Une profession de foi politico-religieuse sous les apparences d'une pièce d'archive: La Riwāyat alsaqīfa d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī. (m. 414/1023).» *Annales Islamologiques*: vol. 9, 1970.

Brockopp, Jonathan E. *Early Maliki Law: Ibn Abd al-Hakam and his Major Compendium of Jurisprudence*. Leiden: E. J. Brill, 2000.

Crone, Patricia. «Serjeant and Meccan Trade.» *Arabica*: vol. 39, 1992.

«The Eye of the Beholder: The Life of Muhammad as viewed by the Early Muslims: A Textual Analysis by Uri Rubin.» *Wiener Zeitchrifl für die Kunde des Morgenlandes*: vol. 88, 1998.

Fück, Johann. «Die Rolle des Traditionalismus im Islam.» *Zeitschrift der Deutschen Morgenldndischen Gesellschaft*: vol. 93, 1939.

Graham, William A. «Review of Quaanic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation by John Wansbrough.» *Journal of the American Oriental Society*: vol. 100, 1980.

Guillot, Claude. «Portrait «Mythique» d'Ibn 'Abbas.» *Arabica*: vol. 32, no. 2, 1985.

Hallaq, Wael B. «The Authoritativeness of Sunni Consensus.» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 18, 1986.

_____ . «Was the Gate of Ijtihâd Closed?.» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 16, no. 1, 1984.

Hasson, Isaac. «Contributions á l'etude des Aws et des Hazrag.» *Arabica*: vol. 36, 1989.

Hawting, G. R. «John Wansbrough, Islam, and Monotheism.» *Method and Theory in the Study of Religion*: vol. 9, no. 1, 1997.

Horowitz, Josef. «*Salman al-Farisi*.» *Der Islam*: vol. 12, 1922.

Juynboll, G. H. A. ««Nafi» the Mawla of Ibn 'Umar, and his Position in Muslim Hadith Literature.» *Der Islam*: vol. 70, 1993.

_____ . «Some Thougt on Early Muslim Historiography.» *Bibliotheca Orientalis*: vol. 49, 1992.

Kister, Meir J. «... And He Was Born Circumcised...»: Some Notes on Circumcision in Ḥadīth.» *Oriens*: vol. 34, 1994.

_____ . ««The Crowns of This Community»...: Some Notes on the Turban in the Muslim Tradition.» *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*: vol. 24, 2000.

_____ . «Al-Hira: Some Notes on its Relations with Arabia.» *Arabica*: vol. 15, 1968.

Kister, M. J. «Mecca and Tamīm (Aspects of Their Relations).» *Journal of the Economic and Social History of the Orient*: vol. 8, no. 2, November 1965.

_____ . «Rajab is the Month of God.» *Israel Oriental Studies*: vol. 1, 1971.

Lecker, Michael. «'Amr b. Hazm al-Ansari and Qur'an 2:256: «No Compulsion Is There in Religion».» *Oriens*: vol. 35, 1996.

_____ . «Biographical Notes on Abu 'Ubaida Ma¢mar b. al-Muthanna.» *Studia Islamica*: vol. 81, 1995.

_____ . «Biographical Notes on Ibn Shihab Al-Zuhri.» *Journal of Semitic Studies*: vol. 41, 1996.

_____ . «The Death of the Prophet Mḥammad's Father: Did Wāqidī invent Some of the Evidence?.» Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG): vol. 145, 1995.

_____. «Kinda on the Eve of Islam and during the Ridda.» *Journal of the Royal Asiatic Society*: 1994.
_____. «The Levying of Taxes for the Sassanians in Pre-Islamic Medina (Yathrib).» *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*: vol. 27, 2002.
_____. «Muhammad at Madinah: A Geographical Appraoch.» *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*: vol. 6, 1985.
_____. «Zyad b. Thabit, «a Jew with Two Sidelocks»: Judaism and Literacy in Pre-islamic Medina (Yathrib).» *Journal of Near Eastern Studies*: vol. 56, 1997.
Lecomte, Gérard. «Sur une relation de la Saqîfa attribuée a Ibn Qutayba.» *Studia Islamica*: vol. 31, 1970.
Levy, Reuben. «Notes on Costume from Arabic Sources.» *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*: no. 2, April 1935.
Motzki, Harald. «The Collection of the Qur'ān: A Reconsideration of Western: Views in the Light of Recent Methodological Developments.» *Der Islam*: vol. 78, 2001.
_____. «Der Fiqh des Zuhri: Die Quellenproblematik.» *Der Islam*, vol. 68, 1991.
_____. *«Man halafa 'ala minbari atiman... Bemerkungen zu einem frühen Traditionsgut*more.» *Die Welt des Orients*: vol. 18, 1987.
_____. «The Musannaf of 'Abd al-Razzaq al-san'ani as a Source of Authentic Alhadith of the First Century A.H.» *Journal of Near Eastern Studies*: vol. 50, 1991.
_____. «The *Prophet and the Cat*: On Dating Malik's Muwatta'and Legal Traditions.» *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*: vol. 22, 1998.
_____. «Qairawaner Miszellaneen II: Das Kitab Musnad Malik b. Anas von Isma'il b. Ishaq al-Qadi (199/815-282/895).» *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*: vol. 138, no. 1, 1988.
_____. «Quo vadis Hadith-Forschung, Eine kritische Untersuchung von G. H. A. Juynboll: «Nafi» the Mawla of Ibn 'Umar, and his Position in Muslim Hadith Literature.» *Der Islam*: vol. 73, 1996.
Muranyi, Miklos. «Ein neuer Bericht über die Wahl des ersten Kalifen Abū Bakr.» *Arabica*: vol. 25, 1978.
Nevo, Yehuda and Judith Koren. «Methodological Approaches to Islamic Studies.» *Der Islam*: vol. 68, 1991.
Rippin, Andrew. «The Function of Asbab al-Nuzul in Qur'anic Exegesis.» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies: vol. 51, no. 2, June 1988.*
_____. «Review of Beitrage.» *Journal of Semitic Studies*: vol. 45, 2000.
_____. «Studying Early Tafsir Texts.» *Der Islam*: vol. 72, 1996.
_____. «Tafsir Ibn 'Abbas and the Criteria for Dating Early Tafsir Texts.» *Jerusalem Studies on Arabic and Islam*: vol. 18, 1994.
Robson, James. «The Isnad in Muslim Tradition,» *Transactions of the Glasgow University Oriental Society*, vol. 15, 1953-1954.
_____. «Muslim Tradition: The Question of Authenticity.» *Memoirs and Proceedings, Manchester Literary and Philosophical Society*: vol. 93, no. 7, 1951-1952.
_____. «Tradition: Investigation and Classification.» *Muslim World*: vol. 41, 1951.
_____. «Varieties of the *Hasan* Tradition.» *Journal of Semitic Studies*: vol. 6, 1961.
Rosenthal, Frank. «Muslim Social Values and Literary Criticism: Reflections on the Hadith of Umm Zar'.» *Oriens*: vol. 34, 1994.

Schacht, Joseph. «On Some Manuscripts in the Libraries of Kairouan and Tunis.» *Arabica*: vol. 14, 1967.
Schoeler, Gregor. «Charakter und Authentie des muslimischen Uberlieferung uber das Leben Muhammeds.» *Journal of the American Oriental Society*: vol. 119, no. 2, April-June 1999. (Herbert Berg)
_____ . «Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überleiferung der Wissenschaften im frühen Islam.» *Der Islam*: vol. 62, 1985.
_____ . «Münliche Thora und Hadith: Uberlieferung, Schreiberbot, Redaktion.» *Der Islam*: vol. 66, 1989.
_____ . «Schreiben und Veröffentlichen: Zu Verwendung und Funktion der Schrift in den ersten islamischen Jahrhunderten.» *Der Islam*: vol. 69, 1992.
_____ . «Weiteres zur Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im Islam.» *Der Islam*: vol. 66, 1989.
Serjeant, R. B. «Meccan Trade and the Rise of Islam: Misconceptions and Flawed Polemics.» *Journal of the American Oriental Society*: vol. 110, 1990.
_____ . «Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation, by J. Wansbrough,» and «Hagarism: The Making of the Islamic World, by Patricia Crone and Michael Cook.» *Journal of the Royal Asiatic Society*: vol. 110, no. 1, January 1978.
Shaked, Shaul. «From Iran to Islam: On Some Symbols of Royalty.» *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*: vol. 7, 1986.
Sprenger, Aloys. «On the Origin of Writing Down Historical Records among the Musulmans.» *Journal of the Asiatic Society of the Bengal*: vol. 25, 1856.
Weiss, Bernard. «Knowledge of the Past: The Theory of Tawatur According to Ghazali.» Studia Islamica: vol. 61, 1985.

Theses

Leites, Adrien. «The Time of Birth of Muḥammad: A Study of Islamic Tradition.» Under the direction of Michael Cook (Ph. D. *Dissertation*, Princeton University, 1997).
Mitter, U. «Das Fruhislamische Patronat: Eine Untersuchung zur Rollevonfremden Elementen bei der Entwicklung des islamischen Rechts.» (Ph. D. Disscration, Nijmegen, 1999).
Stauth, G. «Die Überlieferung des *Korankommentars Mugahid B. Gabrs.»* (Thesis/dissertation, Universität Gießen, 1969).
Stülpnagel, Joachim von. «*Urwa Ibn az-Zubair*: Sein Leben und seine Bedeutung als Quelle frühislamischer Überlieferung.» (Dissertation Tubingen, 1956).

Conferences

Approaches to Islam in Religious Studies. Edited by Richard C. Martin. Tucson, Ariz.: University of Arizona Press, 1985.
Atti del terzo Congresso di Studi Arabi e Islamid. Naples: Istituto Universitario Orientale, 1967.
La Vie du Prophete Mahomet, Actes du Colloque de Strasbourg, Octobre 1980. Edited by T. Fahd. Paris: Presses universitaires de France, 1983.